بارتعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۱۱۶۷۱

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲ ن ۲ ت ۴۶۸ ل ن ۱۲۷۷

سرشناسه: لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، قرن ۱۱ق.، شارح. مرجع ☐

عنوان قراردادی: تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح.

عنوان: شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام

شرح پدیدآور:

کاتب: محمدعلی تهرانی

تاریخ کتابت:

محل نشر: تهران ناشر: [بی نا] تاریخ نشر: ۱۲۷۷ ق

صفحه شمار: ۱ ج. (بدون شماره‌گذاری) مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۱۷×۲۷ نوع خط: نسخ و حاشیه نستعلیق

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: نامعلوم

تاریخ ثبت:

یادداشتها: این کتاب شرح تجرید الکلام قوشچی که خود شرح تجرید الکلام نصیرالدین طوسی است. دارای حواشی تصحیحی است. دارای حواشی از محمد اسمعیل و محمدعلی نوری است.

موضوع(ها): ۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ق. تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام - نقد و تفسیر ۲. قوشچی، علی ←

شناسه(های) افزوده: الف. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ق. تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح. ب. قوشچی، علی بن محمد، - ۸۷۹ق. تجرید الکلام. شرح. ج. نوری، علی ←

فهرستنگار: شیبانی

تاریخ فهرستگاری: فروردین ۸۸

هو الواقف علی الضمائر

غرض از تحریر و علت ... بر ناظر این حروف آیت کریمه چون
توفیقات حضرت سبحانی و تأییدات حضرت ربانی
شامل حال و کفیل جناب ... نموده آداب پسندیده اطوار
مستغنی الاوصاف والالقاب سلالة النجباء ... میر سید علی
طبیب زاد الله توفیقاته گردید جهت تقرب و طلب مرضات ... الابرار و قرة
وقف مؤبد و حبس مخلد شرعی نمود این جلد کتاب ... علیه الآلاف التحیة والثناء
منوره امام ثامن علی بن موسی الرضا علیه ... دارالعلوم
که علماء و طلاب و صاحبان کمال ... الدعا ... باشند و تولیت
بهره مند گردند و واقف ... صحیحه شرعیه فمن
آن را منصوص نمود ... و کان ذلک
بدله بعد ما سمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه
فی شهر ربیع الثانی ۱۲۷۳

سنه ۱۲۷۳ ۲۵ شهر ربیع الثانی

سال ۱۳۱۸ خورشیدی بازدید شد

از طرف کمیسیون اصلاحات آستان قدس ...
تاریخ ... شهر ...
نمره مسلسل کتاب ۱۰۷۵۹

فی شرح

كتابخانه آستانه قدس

بسم الله تعالى

هذا

كتاب شوارق

الالهام لمولى الكرام

فخر الفضلاء المحققين مو

لانا عبد الرزاق اللاهيجي في

شرح تجريد الكلام من

مصنفات سلطان الحكماء

والمتكلمين نصير

الملة والدين محمد بن

محمد الطوسي اعلى الله مقامه

في عليين

اسم هذا الكتاب شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام

به نثقي بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين لانه خير معين

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على من لكمال رسالته خير اختار ولختم نبوته اصطفاه والتسليم لمن اثره على امته لوصيه وارتضاه ولسائر اوصيائه نوره وهداه فيقول العبد الراجي في بابه الملتجي عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء في العالمين نصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان منفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق قلما سبقه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كذلك التجريد من مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يحتو على امثالها صحايف الاخرين من جودة ترتيب للمسائل ووجازة تقرير للدلائل وغاية تجريد للعقايد ونهاية تهذيب للاصول عن الزوائد ضبط ضابط للاوابد الفوائد وربط رابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى الحقائق وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لا يخفى على الموائد المراصد وكنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية

بعبارات على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات يلوح عن مجملها تفصيل المفصل وتحريرات من فاز بمغزاها فاز بالنقد المحصل وبالجملة ذلك الكتاب مع ما له من الشان اجل كما قيل من ان يصيد لاعز مثل هذا المحقق العظيم الشان ولقد جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع اصحاب الكمال الى الاشتغال به وصرفت هممهم الى الخوض في مطالب بعضها بتصنيف تاليف لعله تقرب منه اوليه بدايته وبعضها باقتحام في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق متعلقات تفصح عن مغانيه ولعمري كلهم او جلهم بنادون من مكان بعيد ولم يهتد الى تحرير مآربه احد منهم من قديم وجديد ان هذا التصنيف لقليل البضاعة وذلك القاصر الباع في الصناعة لطالما يجول في نيته ويجلد على سريرته ان يشرح من مظانه ومآخذه التي يسره الله تعالى بمنه وفضله للاطلاع عليها شاكرا من عثر ان يلتفت الى كثيرها مثل او يتوقع بعدها وجوها الى ان تؤكد ذلك العزم بتكرر الالتماس صدر لسان الحال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر من ضمير استعداد المستعدين وانضاف الى ذلك العزم تاكيدا اخ من ابناء الزمان يظن بي شانه ويصدق بقوم من آل فرعون يكتم ايمانه فاخذت في ذلك وشرعت خائضا سلوك اضيق المسالك مع علمي باني قد استهدفت نفسي لرماة المجون واستعرضت ذاتي دونا لاسنة الطعون ولكن على الله في كل الامور اتكالي واليه كلي في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وسميته بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل الخوض في المقصود فلانقدم مقدمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كالواجب تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصور بتعريفه الرسمي فيحيط على مسائله اجمالا بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان كان طلبه بكيفية لكنه لا يكون على بصيرة فيه وليتميز في نظره العلم المطلوب اذ تمايز الموضوعات بتمايز العلوم وليمكنه الشروع الاختياري فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره بتوفي حقها ففيها مطالب اربع الاول في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد علم بامور كما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او التصديق ويجوز ان المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار الى ذلك الحمل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف ثم لا حاجة الى تقدير امور ثم قال شارح

في شرح هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم والتصديق مطلقا يقينا كان او ظنيا المتعلق بالعقائد ودلائلها وتبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وبالاطلاق المعتبة على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما لصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الادلة فقط ودون العلم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا واختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعمالها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادر من الباء ههنا يعني كما هو مذهب الاشعري في اختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يوخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل فيه العقل واقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقول الاعتداد بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية من حيث هي كلامية كما سياتي بل ان ثمرتها الا الاثبات على الغير كما قال شارح المقاصد معنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان منها اعتقادية صرفة وتسمى اصلية وعقائد وقد دون الكلام لحفظها وعملية المقصود بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة ومندوبة وتسمى فرعية وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوب الى دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم سواء كان ذلك الاعتقاد المنسوب او خطا فان الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج من علماء الكلام والمراد من الحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر او بحسب زعم المتصدي للاثبات وهو اعني ايراد الحجج الى اخره متعلق بالاثبات اي يكون الاثبات بهذا الطريق لا بطريق اخر كالمعجزة فيخرج علم النبي صلى الله عليه وسلم وعلوم المعصومين عليهم السلام بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد

اواعتقاديه وكانت الاوايل من العلما ببركة صحبة النبي صلعم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار
ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين
الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسايل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل
الى البدع والاهوا وكثرة الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ
ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا
على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسايل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وسموا
العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه و
الاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت
مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه
قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر
فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته كانه صار هو الكلام دون
ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها
اليقينية وهذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلعم سوا توقف على الشرع ام لا
[وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا] ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في
الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظما
الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج
العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلعم بالاعتقاديات وكذا
اعتقاد المقلد عند من لا يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك
الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا
كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام
شرح المقاصد وقال في شرح العقائد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما نقلناه وهذا هو كلام القدما
ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطا
اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين

سال ۱۳۱۸

فقال الحسن اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم
الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول فشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان تخالف
الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاذه ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح العقائد واما الطوية ذكرها
لعدم الحاجة اليها ههنا وسنذكرها انشاء الله في موضع يليق بها ونحو ما عنده فيها فترك الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة ثم لما
نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه
الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا
فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين انتهى كلام شارح العقائد وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة
مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظاهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر
فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن ولا شك في ان الظاهر لا يفيد الا الظن فمخالفته
لليقين لا يكون بدعة بل صوابا فتسميتكم اياهم اهل البدع والاهواء خطاء وغفلة عن الدين
بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة وهوى لان المعلوم
من الدين بحيث لا يشك فيه احد منا وقبل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول فيكون منعه مخالفا
لما هو ثابت في الدين بل هو افحش من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا
نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من
المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة
وهذا صريح في ان عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا
عن الامامية كيف والاكثر ان الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
مطابقا لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومتقدميهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى
على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية ماخوذة مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية
انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان اصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم
انما اخذت من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما يكون ماخوذا
منهم عليهم السلام جميع ذلك ظاهر لمن مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان

ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلامي القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين
في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان تلخيص مقتضى تعريف المقاصد علم الكلام انما هو نفس العلم
بالعقائد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر عالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب
الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من
علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزء من علم الكلام كما انه
مدخل في الاثبات على الغير لاتحاد فلا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام علم
نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية المطلب الثاني في موضوع علم اعلم اولا ان موضوع
كل علم هو ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي العوارض التي تعرض لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه
لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان للحيوان لان عروضهما
له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس المشترك والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني
انهما ذاتيان للحيوان وغريبان للانسان لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه
ولا يجب كون عرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء
للخط كما صرح الشيخ الرئيس بان جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان
مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف
عروضه له على ان يصير نوعا معينا او لا يعرض ذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان
فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض بعروض ذلك العارض يصير
نوعا معينا كالناطق للحيوان فهو عرض ذاتي لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا
معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه قد اشرنا الى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل
علم والمراد منه التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم
وهو مفاد الهلية المركبة واما الهلية البسيطة اعني التصديق بان الموضوع موجود فقد
عدوها جزءا من العلم وعللوا ذلك بان ما لم يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن
اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالوجود
بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم اخر كالعدد للحساب
والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من مبادي
التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بموضوعية الموضوع بهليته البسيطة ايضا من المبادي

للعلم لان المراد من المبادى التصديقية المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم وانما يجعلوا
هلية المركبة اعني التصديق بموضوعية الموضوع من الاجزاء لانها انما تتحقق بعد كمال العلم
بتمامه اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع علم الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية
لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا امر سوابق العلم
وتحقيقا من لواحقه واما مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو في
صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم
اتفقوا على ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز
بحسب الذات بعد ما افاده التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا في معرفته جهة الوحدة للكثرة المطلوب
احاطتها بها اجمالا الا بحيث اذا قصد تحصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان
جهة الوحدة لمسائل العلم اولا وبالذات الموضوع اذ به اشتراكها وبه اتحادها وتحقيق المقام على
نحو يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة
المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد
بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا وانواعا اجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود و
بحثوا عن احوالها المختلفة واثبتوها لها بالادلة فحصل لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية
الحقائق وسموها بالمسائل وجعلوا كل جانب منها يرجع الى واحدة من تلك الاشياء بان يكون
موضوعها نفسه او جزئيه او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية و
التعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع
اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما و
يؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا او من حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم
ان دل على حقيقته مسما اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا وعلم يقتدر به على
كذا والا فرسما كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا ويقتدر به على كذا ويكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع جهة
وحدة المسائل للعلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية وانه لا معنى
لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء آخر مغاير له
بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع ولهذا
يتميز عند الطالب لها من التعريفات والغايات ونحوهما وبهذا جعلوا تمايز العلوم وتناسبها

من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان ولو كان
موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فا
العلمان متداخلان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء
واحد متغاير بالاعتبار موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر
مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير
اعتبار اتحادهما في جنس واحد او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك
والضابط انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها في جهة اشتركت فيها من امر
ذاتي او عرضي فالعلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منهما من جهة تخصه فالعلم متعدد
سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم
والهندسة او لا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث عن جهتين متغايرتين فالعلم متكثر
والا فواحد سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة او لا لا يقال العلم لا يختلف باختلاف المعلوم
اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع كذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه
التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع
على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة
الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف
ويكون علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشأ من عدم
تفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول
صورة الشيء ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف و
ما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع
اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل واحد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين بحقيقتها في
العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا رسمية ربما يصير بعد اثباتها حدودا
حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية
وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى
الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل
في تلك الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا كتابا

الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط فيه الحيوة كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويتبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيتبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من غير وجوب وامتناع فيتبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع فيتنهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي صلعم الثابت عنده صدقه لقبول ما يقوله من الله تعالى في امر المبدأ والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ابتداء والموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة تميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار اقول وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل فان امثال هذه الاحكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدأ والامور الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها فان من ذلك قد تولدت التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يروونه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصوب ان لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقائقها على حد ما يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف وحدث الكلام وشاع الاختلافات فالواجب ان يصار الى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال الى البرهاني لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية لمن اراد الترقي من حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ودفع المتبادر لاستقلال العقل في احوال المبدأ وساير العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل مجرد العقل فيها وهذا ما دعوناك في صدد المقدمة من ان الاعتماد على الادلة الكلامية

الكلامية من حيث هي كلامية غير محتاج في تحصيل العقائد الدينية بل جدواها انما هو حفظ العقائد
اجمالا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي
هذا ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه يبحث في
الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون تلك الامور
موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه او لا كالنظر والدليل فيقال النظر الصحيح يفيد
العلم او لا والدليل وحده لا اشتراك فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يصدق منها وجود موضوعاتها في
الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الوجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود
الذهني وبان على قانون الاسلام ما هو لحوق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون
الاسلام قطعا فان زعم القائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة يدعي كون مسائله
حقة على قانون الاسلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل
الكلام بل من مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وهو
امثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم و
يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فكثير من المتكلمين
يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا
للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه ان يعدل من الوجود الى المعلوم كما سيأتي وعن الثاني بان
المراد بقانون الاسلام اصول مأخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها
وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها
على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس
الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق قال شارح المواقف للقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون
البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل
لما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعها
وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث
عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار
وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم والبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة
كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية

والسلبية انما هي المتعلقة بامر الآخرة والدنيا وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من حيث انها محتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث انها يحتاج الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده ومع ذوات الممكنات من حيث استنادها اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم بط لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطالب ما يتعلق من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية و الحركات والسكنات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل والمعلولات والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل ويذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا وقابلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضولات الكلام بقصد تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادٍ يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما يتبين في علم اعلى منه وليس يفتقر في العلوم الشرعية بما هو اعلى منه بل لكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالاجزاء عليه بمباديه لا يكون الا بينة بعضها يجاب بان ما يتبين من العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويتبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد يعني ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى البحث عن احوال يعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة يحكم بفياضها عن تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لاحتياجها فيكون عروضها للممكنات ناشيا من جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المطلب اعني كون الموضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يتبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكنه لا نزاع في ان اثبات

الواجب تعالى فان البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات
بالاختيار او الايجاب بالذات او بتوسط في الكل او بتوسط في بعض بحث اخر منه والاولى ان اثباته انما
هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والاكان هو من العلوم الاسلامية الحادثة
راسه واجاب عنه بعضهم بانه جاز فيما اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود
من عوارضه الذاتية للموجود الواجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها
لامر مباين والثاني انه علم شرعي يجوز ان يبين فيه موضوعه بل لا بد من بيانه وقال شارح المقاصد
وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون
لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه اعم منه للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا
للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم
ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من العلوم ضرورة ان موضوع العلم انما يبين
وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقرير انه لا يثبت
العلم الا الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرضا ذاتيا يبين فيه
وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادي ومسائل
على عمومه لان معناه التصديق بانه الموضوع وهليته البسيطة وقد صار في علم الكلام من
المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات ذاتيه معنى لكون علم اعلى
من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود المعلوم والا فالالهي اعلى
منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او ما يثبت لا يلزم ان
يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع ثم قال فان قيل فقد الالكلام الى ان الوجود
المخصص لموضوع الصناعة وان كان من عوارضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا
على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وحيث
بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود
قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم وجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان
يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم
مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة
فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم

حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع تعالى من القدم والوحدة والقدرة
والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء
ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو الموجود
بين الهيئة والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه انما يدل
على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل
مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل
اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه
لانا نقول قد حقق هناك ايضا بان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكرنا ثم
ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورده على كون الموجود موضوعا
له وهو ان الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية اقول ولظهور انه
ليس من الذهب لثلاثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام وبين الالهي بحسب الموضوع
بل يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان الحيثية المعلومة ايضا الامر
في عروض محمولات مسائل الكلام بموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث و
بحسب المبادي التي يؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي الادلة الكلامية في الكلام يجب
فيه ان يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف لمبادي العلم الالهي فانها لا
يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المطابقة للقوانين العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر
ام لا فان طابقت فذاك والا فاولون الظواهر الى ما يطابق قوانين العقول فهذا هو الفرق بين
الكلام والالهي فاما حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم
الشرعية والعلوم الفلسفية معا بل يكفي في اعتبار اطراده في كل منهما على حدة بان يكون تمايز
العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها
بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوع
المطلب الثالث في بيان فائدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فائدة العلم دفعا للعبث فان الطالب
ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه غير ما هو فائدته
امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم يكن موافقا لغرضه
فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ازدياد الرغبة فيه من حيث كانت مهمة له فيوفيه حقه من الجد

والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة البرهان والحجة عليهم فانه ربما يجرهم الى الاذعان والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقائد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام الشرعية وهو انه يبتنى عليه ومنه تستمد العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل ومنزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله الخامس بالنظر الى الطالب في قوته العملية وهو صحة النية والاعتقاد اذ به يرجى قبول الاعمال وترتب الثواب عليها وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات

المطلب الرابع في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا انما وجب تقديمها اذ الشرف قدره ورتبته بين العلوم فيسعى بقدره من اكتسابه ويعتني بحسبه في اتقانه ولما كان كما علمت موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجلها ودلائله يقينية يحكم بصحتها مقدماته صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها كان هو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها

وهذا ما اردنا ايراده في المقدمة فلنلخص في شرح الكتاب قال المصنف اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح قولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال في الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه لعلم المخاطب بنيتهما على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلها اعرابا لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتدا والخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم من الشكر العرفي وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما المتعلق اعني ما يقع بازائه فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه حيث يختص وقوعه بازاء

الفواضل

الفواضل واخص بحسب الموارد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا
فالحمد اللغوى اعم مطلقا من الشكر اللغوى والحمد العرفى اعم من وجه من الشكر العرفى والمشهور
كما فى شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر
اللغوى هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما عامين للموارد كلها حيث لا عبرة
بمجرد القول بدون الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة
الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح ائمة اللغة
اما الثانى فلان المعتبر فى الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فكل
منهما شرط لكون ما من اللسان حمدا وليس بفرد له ولا بجزء منه واما فى الشكر فكل منهما على ما ذكرنا
فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما اعطاه الله لاجله
وح يكون كل منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة انما على هذا التعريف
واجب الوجود اى لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته تع اذ لا يصدق
على شئ من الممكنات بخلاف سائر صفاته وانما حذف الموصوف للتعين وللاشارة الى كون
صفاته عين ذاته فيحصل له اعتبار والى انه لا يمكن تصورها ذاته بكنهها بل بوجهها وهو لصفاتها
وهو اخصها كما عرفت فيحصل له اعتبار ثالثة بالنسبة الى الفن فانه من مطالبه دون الكتاب اذ
ليس مذكورا فيه واما لزوم توهم التكرار لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به
فانما يتم لو لم يصدق على شئ اصلا وليس الا ادعاء فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه
لانه لم يقصد الموصول و   وضعه موضعه وقدره غير معرف مثل الرواية
الوجود على نعمائه تخصيص النعماء التى من الفواضل مع الحمد الذى يعمهما والفضائل اشارة الى
ان حمدنا على ما وصل الينا من نعمه لم يمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة
هى لغة الدعاء واذا اسند الى الله تع فالمراد الرحمة قال فى الصحاح الصلوة الدعاء ومن
الله الرحمة وفى القاموس الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله على
رسوله وقيل هى من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس الدعاء وهى تستعمل بعلى مطلقا
قال الله تع ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما على سيد اصله على فعيل من ساد قومه يسودهم سيادا وسوددا وسيدودة فهو سيد وهو
النضر بين اصله فعيل كذا فى الصحاح نبيا جمع نبى واصله نبئ بالهمزة على فعيل

من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ من الله تعالى او بنى بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهى ما
ارتفع من الارض اى شرف على سائر الخلق وكل ذلك فى الصحاح وهو اعنى سيد انبيائه هو
نبينا محمد ابن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للفضل
عليهم وللاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر فى الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا
ولذلك ترك الموصوف لتعينه بذلك الوصف كما فى القرينة السابقة وما قد يوجد فى بعض النسخ
هيهنا فى القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور ومعطوف
على سيد انبيائه اذ لا وجه له وما روى فى منع دخوله على الآل فغير معمول به او معارض بما
يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللوم بالهمزة على فعل بمعنى الدناءة
على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب ومحب على ما فى القاموس والانسب هيهنا
هو الاول والمراد بالاحباء اما اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى الله تعالى او نبيه و
لا باس بتفكيك الضمير فى مثل هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود
اسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد
بالمفرد فيراد به عليا عليه السلام اكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المقصود به الائمة عليهم
السلام الاثنى عشر الذين هم المرادون بآل النبى صلى الله عليه وآله وعترته وهذا هو الاظهر وحينئذ
ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بان
المراد من الاكرمية نفى الاكرمية من الغير فلا ينافى مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية فى وقت
وهو وقت امامته كل منهم وانما لم يحمل على الاكرمية فى الجملة اعنى من بعض الوجوه ليصح فى المتعدد
لانه ليس من مذهبنا فى الائمة عليهم السلام ثم انه ترك الموصوف فى هذه القرينة ايضا للتعين
باعتقاده وقال اسم التفضيل اذا اضيف قد يراد هذا وقد يراد هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة
فى الجملة فلم يرد قط انتهى ثم ان المحشين المحققين قد طولوا الجدال وكثروا المقال فى ذلك بما لا يشفى
منه العجب وما ذكرنا هو حق هذا المقام وما زاد عليه فهو هذر من الكلام فانى جواب اما
محبب لما سألت اى سألته من سألت الشىء لا من سألته عن الشىء من تحرير هو التقرير المهذب الخالى
عن الاملال والاخلال لمسائل الكلام اى مقاصد الكلام ومطالبه تسمى كل مطلب مسئلة لانه
يسئل عنه وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة عندى اللغة العقد اى الشد بالقلب
وفى العرف التصديق الجازم فى الشرع الحكم الشرعى العين المتعلق بالعمل كما عرفت فى المقدمة وهو المراد

نكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق مستنبط
الاجتهاد واراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلفة فيها التي يحتاج صاحبها
الحق فيها الى زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد بالغرر والزوائد الاعتقادات
التي هي المحققة علينا بما ادى الدليل بحسب قوانين الكلام اليه وقوي اعتمادي بحسب هذه
القوانين عليه والله اسئل العصمة عن الزلل والطغيان والسداد في التقرير والبيان وان يجعله
عطف على المفعول الثاني لاسئل ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد لاشتماله على عقائد
الاسلام المحققة عليها ورتبته على ستة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقائد
اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا وهي اربعة واما
عما يتوقف اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور
العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني
في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة
والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل وهو باب الامور العامة واحوال
والجواهر والاعراض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها عليه وهي على الامامة
لتوقفها عليها وهي على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى تعريف
من الله تعالى والمعرف هو النبي صلعم والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد
وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة و
الامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو ما يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر
والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبته على ستة مقاصد وفي شرح القوشجي
لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال
المعاد مما يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا
عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد ما ذكرنا اولى منهما لانه
يلزم منهما ان لا يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرا في واحد واثنين مع ما في الاخيرين
من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف
اي ما لا يختص بقسم من الاقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض يعني اعم من ان يكون

ونكت يجمع بكنه وبين في المنتهة ماتنكته من الارض بقضيب ونحوه للتعبير الكل واحد منها
شاملا لجميع الموجودات كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة
ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة
والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض قال شارح المقاصد جعله فرادا لعامة هو انه
لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال
تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط
كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر
الموجودات هو الاقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل الى حصرها وتعيين
الاكثر منها ثم قال ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي
من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والانكثير من الامور الشاملة مما لا
عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وسائر مباحث كليات الخمس و
الحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول وفي هذا الكلام جواب عما اورد المحقق
الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر
والعرض وكذا الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها يوجد في الجوهر والواجب
فليتدبر ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص بالواجب
قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع
بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام كل من
الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور
الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات و
الحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات بل
كبحث الحال عند من ينفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات والمعدوم
ليشمل المعدوم والامتناع انتهى ثم ان كلامه يتضمن انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجود
وهذا التعريف في الظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور و
انها ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات
لا ينافي الشمول لجميعها اذ يصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد به

بالاكثر انما لاخراج ما يختص بواجب من اقسام الموجودات فلا ينافي الشمول للجميع قبل هي المقابلة
بجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا صادقا على الاحوال المختصة
ايضا اذ يصدق على كل منهما مع مقابله شامل لجميع الموجودات وزاد بعضهم ويتعلق بكل من
المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث
عن العدم والامتناع استطراديا ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدما
او سلبيا من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد بهما ما يعم
المطلق الشامل له وليس المراد من احوال ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والمهية بل يجب ان
يراد بهما ما لا ينافي الموجود لئلا يلزم كون بعض المباحث استطراديا ولا يراد بالعدم رفع وجود
المطلق والذهني ثم ان المحقق الدواني اورد على هذا التعريف بانه ان اراد بالمقابلة في قوله
مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الثلثة فالامكان والوجوب ليسا من ذلك
الاقسام ضرورة لان احدهما سلب الضرورة والاخر ضرورة في طرف الاخر الموافق و
مقابل كل منهما بهذا المعنى اللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف
الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بالاخذ
بكل من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخذين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض
العلمي فتهما من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد
وهو ان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون ذكره بالاصالة في احد المقاصد اي في الا
حوال الخاصة فنختار مطلق المباينة ونخرج الاحوال المختصة التي قد تعلق بها غرض علمي بسبب
كونها مما لا يتعلق غرض علمي بالاستقراء ويجاب عنه ايضا بان المراد بالتقابل ما يذكر في مقابل
ويجعل قرينا في عنوان الفصل كما يقع في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك وفيه
فصول ثلثة لانحصار الامور المبحوث عنها التي تعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود وتوابعه
واحوالها وفي المهية واحوالها وفي المركب من المهية والوجود واحواله وهو العلة والمعلول الفصل
الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي
التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا
لا بداهة ولا كسبا واختلفوا ايضا في ان الحكم بداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار
المصنف واختلفوا ايضا في ان الحكم بداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المصنف

المصنف

المتن واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلب لان العقل اذا لم يجد في عقله ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فالمصنف اراد ولا ان يبين مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس الغرض منه افادة ماهية المعرف ليكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشيء على نفسه ليظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال وتحديدهما اي الوجود والعدم بالثابت العين والمنفي العين وهذا للمتكلمين اي تحديد الوجود والعدم كما هو لفظ بالثابت العين وتحديد العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد قد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا لنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود واقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره الموجه وسيما ما يبدو في لعمري هذا التوجيه لطيف سيما اذا كان التعريف لغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء او المنفي لشيء فان ذلك معنى المحمول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال هذا وقال شارح القديم وقول المصنف رحمه الله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين مسامحة اي مسامحة اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان صيغة تعريف الموجود والمعدوم بما ذكروا دالا على بطلان تعريف الوجود والمعدوم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك و

واورد في محل التعريف للوجود والعدم تعريف للوجود والمعدوم افادة بهذا المعنى انتهى اقول و
مراده من عند ان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود وبفهو صيغة المشتق
ومفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من تعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود
اذ لا جهل حينئذ فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الوجود بالثابت
العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان
يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الوجود المذكور يصح تحديدا وكذلك قوله في
تحديدهما اي تحديد الوجود والعدم بالثابت العين اي باعلام تحديده لبرهنتي وخاصا لهما ان الحاجة
المشتق من حيث هو مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا لاحتياج هذا المفهوم الى التعريف و
الا فصيغة المشتقات معلوم لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف
النطق بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق مشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق مما اخذ الاشتقاق
وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعني من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك
بالضرورة هذا ووجه بعضا بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او
لانهما اطلقا عليهما لتسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه او الذي يمكن ان يخبر عنه
ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او يعبر به لا له مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او
او الذي ينقسم الى الفاعل او المنفعل وما ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا
منفعلا او ما لا ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات
للحكماء يشتمل على دور ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذي يثبت والذي يمكن ان يخبر
ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان والاذهان ثم قال وقد تقرر الدور بان الموصوف
المقدر لهذه الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن ان يخبر والذي ينقسم هو الوجود لا غير اذ غيره
اما الموجود او المعدوم او العدم ولا شيء منها يصدق على الوجود انتهى هذا في تعريفات الوجود
واما تعريفات العدم فبما بازائه اذ لا يعقل معنى الذي ينفى والذي لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل
مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال اذ كل من المعرفات الثلثة ويعرف بها
الموجود وكذا كل من التعريفات الثلثة للعدم تعريف للمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور
ظاهر اي غير مضمر كما صرح به الشارح القديم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح
الجديد فقال اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم و

اما الثاني

واما الثانى فلان الامكان قد اخذ فى كل من حدى الوجود وهو عبارة عن سلب الضرورة

عن طرفى الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون فى تعريف الوجود المراد فانه وسلب

الكون فى تعريف العدم المرادف له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اى عن خفى لا عن خفى

فان الدور فى بعضها مضمر واورد المحقق الدوانى عليه بان المواد الثلث لا ينحصر فى الوجود بل

يتحقق فى كل محمول انتسب الى الموضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار

عنه وعدمه لانه بمعنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار

عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت بمعنى الوجود وتعريف

وجود الشيء بنفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنسبى يكون تعريفا بما يصدق عليه

ولا استحالة فيه الا بشرطين مشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما بالكنه

وكلاهما ممنوع فى صورة النزاع وان الكون الماخوذ فى التعريف امر نسبى بمعنى ثبوت الشيء على

ما هو عليه فاين هما من الترادف لا يقال قول المصنف بعد ذلك واذ لم يحمل الوجود وجعل رابطة

يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبى لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى

شاملا للقسمين انما عرفت الوجود فى نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبى

فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق عليه ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير الحاق

الناطق لا وانه ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال و

التفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ

العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد هنهنا عدم الوجود بقرينة المقابلة والشهرة بل

المراد تعريف لفظى اى لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور

فمراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظى فهو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند

السامع لا التعريف الحقيقى اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يمكنهم التصدى

التصدى للتعريف الحقيقى كان عرفيه يسم عقلاء محققون وكل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف

عند من الوجود كما قال الشيخ فى الشفاء ان الموجود والضرورى معانيها ترتسم فى النفس ارتساما اوليا

ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان فى باب التصديق مبادى اولية

يقع التصديق بها لذاتها ويعرفها بسببها اذا لم يخطر بالبال ولم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل

الى معرفة ما يعرف بها ان لم يكن التعريف الذى يحاول باخطارها بالبال او هو تفهيم ما يدل به عليها

لانفيدنا تعريفا محالة لانه ربما علم ليس في العبارة بل منبها على تفهيم ما يريد القائل وربما كان ذلك
دبا شيا هي في نفسها اخفى كك في التصورات اشياء هي مبادي التصورات فهي متصورة بذواتها واذا
اريد ان يدل عليها لم تكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او علامة ربما كانت
في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت
النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه المراد لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يتقدمه تصور قبله لذهب الامر
ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور
كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة
او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة
الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور
الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى
هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج
الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح انهم
من الشيء والخبر اخفى عن الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان
يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم
الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله
تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي
وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي
فذلك ممنوع بل يمتنع كونه متصورا بديهيا لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم العام الذي سيأتي كونه مشتركا
معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه بديهة اذ لا معنى لكنه امر هو عين
الا مفهومه الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان ليحتمل كون ما حصل منه في الذهن
وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام افراد عارضة للماهيات او لا اذ على تقدير
ان يكون له افراد عارضة للماهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كونه
تلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير متعقلة بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض نعم ان
الامام الرازي ذهب مع اختيار كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي
واستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدق على امر بل

بالكل امر اما موجود واما معدوم بديهي وتصور الوجود والعدم فهو بالبداهة قال شارح
المواقف فان قيل ان زعمتم ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود
من اجزائه وان زعمتم ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا
مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف
على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل
ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع
انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن الاستدلال انه ان اريد ان هذا
الحكم بديهي بجميع اجزائه ومتعلقاته على ما رأى الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة وان
اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال وانما قلنا ممنوع بل مصادرة ولم
نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل
جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من اجزاء بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق
سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به
بالضرورة فيكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له ليمكن الاستفادة منه قال فيبطل
ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة الى
آخر ما نقلناه منه ثم قال فان قيل قد تعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا
لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي
وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع
اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك كذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور
لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بالجزئية الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح
المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام المواقف بل يستشعر بهذه العبارات
مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد
من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزائه هذا التصديق
وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي
فالوجود بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وبهذا
يتبين ما قيل من ان العلم بكلية الكبرى للشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على

على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان ناجما لا عبرة الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف
باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة منبهة
بالكلية عليها حتى تخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد
بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد
بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي فظهر لم يصح الاستدلال به على شيء
منها الا مذكور انتهى كلام شارح المواقف قوله فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى
الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما في الاجزاء القضية الواحدة
ففي الصورة الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع تعقل واحد يستدل به عليه بخلاف الصورة
الثانية ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد تعقل كل واحد منها من افراد الموضوع التي
من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه متصفا بالتغير لا بعنوان واحد مخصوص مثل كونه عالما ولو
كان كل واحد منها متعقلا بعنوان مخصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع فيقول العالم وهذا وذاك
حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع
مغالط والحق مع شارح المقاصد بهذا التالي من جوه استدلال الامام على بداهة تصور الوجود وهو
ناهض على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه بالاكتساب بان حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب
تقريره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب
وطريق الاكتساب اما بالحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس
بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء
للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال لان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس
بداخل في نفسه وهذا اللزوم بناء على الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات
الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيستلزم الثاني ومقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء
وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم
تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل
كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد
العارض بل في معروضه هف وهذا بناء على ان الظاهر ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية العارضة
لتلك الاجزاء فان لم يكن الامر الزائد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون المركب في

المركب في عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان
يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك التركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل
امر اجنبي فيكون الخلف المحض واما بالرسم فلما في موضعه من انه انما يفيد العلم بعد العلم باختصاص الخارج
بالمرسوم وهذا متوقف على العلم بجميع ما هو دونه وهو ممتنع ولو سلم فلا يفيد معرفة
الحقيقة والكنه والجواب عما ذكر في امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم
ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو ممتنع واما غير بيوت
وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل
فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل انا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو
نفس الوجود فلا يكون التركيب لا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع
الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاحجار والهيئة التي ليس شيء منها ببيت و
العشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا
في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد قلنا اما من اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على
القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى ماهية واكتساب الرسم عن بعضها كسبي و
بديهي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تتصف
بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل لما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود
صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين لا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق
الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون
الوجود محض ما ليس بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليها صدق
العارض على الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه
يصدق عليها صدق العارض وقد يتوهم تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء
الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم
ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود مما ليس له اجزاء خارجية ولا عقلية كما
سياتي وعما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما اثبت في موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا
على العلم بالاختصاص وانه لا يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها سلمناه لكن العلم بالاختصاص
لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى

وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين اخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء اي بحسب التحقق ورد الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل ويجاب عن الاول بانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالانم وهو لا يستلزم للدور الا بشرطين المذكورين وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المصنف وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا فلا يكون فرقا بين الحكمين ويصح منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا والى هذين الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما اشار المصنف بقوله واستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه هذا اشارة الى دليل الاول اي واما الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او بتوقف الشيء على نفسه وعدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم هذا اشارة الى دليل الثاني اي واما الاستدلال عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله بتوقف الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله وابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال هذا والثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم فالعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه وتصوره جزء من تصوره وان اريد ان التصديق اي العلم بانه موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه ثم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته فيما هو تقرير الامام بل صرح على ما شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته واجاب عنه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو

مفهوم

منصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور ورد عليه فقال ثانيا لا دليل عن
سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان
لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في
الخارج وبان الموجبة فاحكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده فاورد شارح
المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور وان كلامه صريح
في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام من الدليل الذي
لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى
لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته له نعم يتجه ان نفي الوجود هنا واسطة وليس الكلام
فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف
عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي
اما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه لا يخفى
بعده هذا مع جواب استدلال الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المص للوجه الثالث لكونه راجعا
في الحقيقة الى الاول فان مناطهما ليس الا الاستدلال على بداهة الوجود لكونه جزء المعلوم بالبداهة
سواء كان تصورا او تصديقا اي تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير
كسب فلا بد ان النفس التفت اليه وعرفت بمجرد الالتفات اليه انه حصل بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال
بل نقول بداهة كل بديهي وكذا الكسبية كل كسبي كلها بديهية بعين ما ذكر قلنا انما يكون كذلك
لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بينتين للعلوم ليلزم من التفاتها اليه التفاتها اليهما
ليس بين ما ذكر انما يجري في حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول في الذكر
قال الشارح القوشجي قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها او بعد ما احتاج اذا
تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فانست عليها في بعض الصور كيفية حصولها
فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعتبار فلما يلتبس وقال المحقق
الدواني وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري
النظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل هو مشقة الكسب ولعل ممن مستقيم
ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها كانت قليل فالشك في بداهة
البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة

نسي تحصيل المشقة لا شتغاله في الغالب عن تذكرها وح تحصيل الجزم بالكسبية ولا يلزم
من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم
الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة
فنسيتها ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الواقع لا يستلزم ندرة
احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدمه وقوعه وتوضيحه
ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو
لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في
بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات هذا واعلم ان للمنكرين بداهة
الوجود ايضا متمسكات وهم فرقتان الاولى من تقول انه متصور لكن لا بالبديهة بل
الكسب ولهم وجوه الاول لمن يقول انه متصور لكن لا بالبديهة ان الوجود اما نفس الماهية
او زائد عليها فان كان عارضا لها فكان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود
غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا لها في
المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض
لها بل هو اولى فان قيل الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي لعوارض الماهيات
ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة وعلى
تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق
عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون
المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهيات عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها
مقوما لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهيات عارضا لها بالواسطة الثاني
ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على قضايا
البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته
ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون
تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في
التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب
وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا او عن الثالث ان الذي لا يقع فيه الاختلاف العقلاء هو

وبداهة

وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا
يحتاج الى التنبيه والثانية من يقول ان الوجود لا يتصور اصلا وهي في مقابلة القول بانه اظهر
الاشياء قال شارح المقاصد واخترع الامام لذلك متمسكات منها انه لو كان متصورا لكان
الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على
ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو
تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل
بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما
بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظ ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها
ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب محض
لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو مم ولو سلم فلا نم ان المعروض لا يعقل
ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب هو غير الوجود المطلق ببحث في اشتراك الوجود معنى
اتفق جمهور المحققين على ان للوجود مفهوما مشتركا بين الموجودات وخالفهم فيه ابو الحسن
الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ
الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المصنف اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق
الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اي تردد الذهن في خصوصيات
الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى اولها وكون الوجود اي نقيض الوجود وكون نقيض
الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب و
الجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة
اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقرير الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به
عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او
لها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في
الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني
فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او
مشكوكه فانا نقول ليس الا معلوم عدم الاختصاص والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود
عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بالوجود لمؤثره مع التردد

في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاده بتر مشتركا بينه
ممكنا الى كونه اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به
الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم اي عدم كونه
مثله فالوجود مشترك وهو المط فان قيل ان اريد الجزم باحدى الوجودات المتخالفة بالذات فلا يجدي
نفعا لان مفهوم احد ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية ذاتية بعينها فهو ظاهر البطلان
وان اريد الجزم بمعنى اخر فهو مم واجيب بتلخيص الدليل وهو ان يقال اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا
مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر فاذا
فرضنا زوال الاعتقاد بخصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة
موجودة باقية بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم
يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه
وبين غيره لانه ولهذا احال المحققون وجوده كما ستعرف وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من
الموجودات الا انا نجزم بان علة الموجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجو
دات بل هو من المعقولات الثانية كما سيأتي قلت التردد بجوز العقل وهو لا يستلزم
مطابقة الواقع وكون الوجود الشامل من المعقولات الثانية الذهنية وغير موجود في الخارج
ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني
والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية شيء يجزم بوجوده
في الخارج لما اشرنا من الجزم بان علة الموجود موجودة فيستلزم المطابقة من حيث الوجود
في الخارج بمعنى ان ما يعلم قطعا انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يشمله التردد في شيء
يعلم كونه موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان
الوجود موجودا في الواقع وهو مم وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وبين
غيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومن سخيف الاعتراض النقض
بالتعين وبالتشخص بان يقال نجزم ان هذه العلة لها تعين وتشخص ونتردد في خصوصياتهما
فيلزم كونهما مشتركين بين التعينات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب
المواقف والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك بين الماهيات معنى لا تماثل الوجودات في حقيقة

فلمنه

والبهيمية والتشخص ايضاً كلي، وان اريد التماثل في لفظ هباد وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل
بهذا الدليل ولا بسائر الادلة فهذا التحقيق مما لا جدوى له وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم
نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضاً معنى واحد لزم بطلان
الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركاً لفظياً كان قولنا هذا الشيء اما
موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان فظهر ان لا بد في
هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل بالضرورة
فكون الوجود مشتركاً لفظياً باطل فالوجود مشترك معنى وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد رد
هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الوجود والمعدوم لانا اذا تيقنا
الانسان متصف بالوجود باحد المعاني ومعدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفاً بالوجود
بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان
عدم الحصر ظهر لجواز ان يكون متصفاً بالعدم بمعنى اخر يعني انه اذا كان حين تعدد الوجود بطلان
الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم بطلان الحصر باعتبار العدم يزيد
جواز اتصافه بعدم اخر فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود اخر
انما يكون بان لا يكون متصفاً بهذا الوجود المعين وهو اتصافه برفع الوجود المعين الذي هو العدم
المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح
الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه ولو كان مع الاتصاف بهذا العدم
المعين فيكون متصفاً بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفاً بوجود اخر ولو سلم فيكفي
يكون اتصافه بوجود اخر قادحاً في الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه بعينه مما ذكرنا ظهر ان ما
توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد
مفهوم العدم ايضاً انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجوداً بوجود غيره
ولا معدوماً بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في
معنى قولنا زيد ليس موجوداً بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وله
عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل
يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجود بوجوده الخاص في
يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص لا

تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه
فقد اتصف بعدم نفسه بعدم يقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه
ولو اتصف بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف
بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن المتقابلين و
لو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة فسواء لوحظ تلك
المقدمة الاجنبية او لم يلاحظ لم يكن الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعن المتقابلين وذلك
هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقولهم صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم
بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجود
الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الموجودات مع فرض تعدد كلا مفهومي
الوجود والعدم كما نقل عنه وتبعه كلام المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال
شارح المقاصد نعم ساعدنا ما ذكر القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله
لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم
يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر و
اللازم باطل قطعا انتهى وهذا عجيب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا سوى ان التالي
احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما نعرف
فرقا بينهما فاي سبب احتاج احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان شارح القوشجي
قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان عدم
الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين او
معنى انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات متعددة كل
منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان الخلو
الموضوع عنهما بان يكون واحدا اخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير
شارح المقاصد يرد عليه ايضا ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من
مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة
العدم وعدمه فان قيل الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه
وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود

للعدم

للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين يجاب
بان العدم يوخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة المحمول و
ليس بين السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة الموجبة السالبة
المحمول وبالاعتبار الثاني وهي يناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب
كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة لان ما
التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هو مسلوب بها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن نقيضه لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى
سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان مفهوم وحدة السلب من حيث
هو سلب من اجل الضروريات التي لا يحتاج الى تنبيه اصلا لا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان
من لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في
الوجود تقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن
الى وجود الجوهر والعرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس
الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع
اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين جميع الاقسام لان القسمة عبارة عن ضم
القيود المتخالفة الى مورد القسمة لتحصيل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم
الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين
جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين
بينهما عموم من وجه الى الاخر وبنقيضه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير
ابيض وللابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرنا صرح بانه لا يصح مراده فان
من قال الموجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا الحال
في المثالين فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلا
لم يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع
الموجودات الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان
ابيض وحيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو الابيض اما

ابيض

ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض واشتراك الا

بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة

اما على الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة مطلقا واما

فبان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود

اصلا واما على الثالث فبان تقسيم الوجود باويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك مما هو

بملاحظة لفظ الوجود واشتراكه وشموله لتلك المعاني المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها

ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها

هذا واعلم ان الحق كما صرح كثير من المحققين هو ان النظر في هذه المسئلة اعني اشتراك الوجود

بين جميع الموجودات بديهي جدا وهذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى

تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية

اى كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود من التشارك ما ليس بين الكون في

الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه

مشترك من حيث لا يدري اذ لو لم يتصور مفهوما واحدا لم يحكم بانه غير مشترك للزوم البرهان في كل وجود

وجود انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا نقول انه

سالبة لا موجبة معدولة ونقول لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجود المشترك

بينهما فان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع قال شارح المواقف ويمكن الايجاب ايضا بان المراد

بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات المشتركة في هذا الوجود

العام البديهي الذي ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسئلتين السابقتين زائد على الماهية

في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسئلة ايضا هو ابو الحسن الاشعري

وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عين نفس حقيقتها وهذا اخص من

من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها

لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم

المشترك بل ارادوا معنى اخر كما ستعرف انشاء الله تعالى واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه

كثيرة اشار المص اعلى الله مقامه الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية تصريح بالدعوى على سبيل

التفريع على المسئلة السابقة اى لما عرف كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغايرة

مغايرا لماهياتها بمعنى انه ليس نفس شئ منها ولا جزء لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية
ايضا الا ان المراد ههنا هو المغايرة المخصوصة قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع
فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا بد فيه مذهب الاشعرى وهو عينية
الوجودات الخاصة ليس لشئ لان المشهور ان الاشعرى لا يقول بمعنى الوجود الا الماهية
فعنده لفظ الوجود فى كل ماهية مخصوصة يرادف الاسم الموضوع لتلك الماهية مخصوصها كالانسان
والفرس فليس عنده وجود خاص فانما الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلا به فمذهب
الاشعرى مركب من جزئين احدهما انه اى الوجود ليس له معنى مشترك بل هو فى كل ماهية
بمعنى اخر وثانيهما ان فى كل ماهية نفس ذاتها لا امر زائد عليها ففى المسئلة السابقة بطل
الجزء الاول وبقى احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا بين الماهيات جميعا فقصد
ابطاله ايضا بكلامى هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه قوله والا لاتحدت الماهيات
او لم ينحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره فتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
زائدا على الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزؤها وكلاهما محال اما الاول فلانه
لو كان الوجود عينا للماهيات لاتحدت ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية اخرى
ضرورة كونها عين الوجود الذى هو معنى واحد والتالى باطل بالضرورة وما قيل عليه
من انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس فى الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا
بل لها صفات هى عينها وهى حقيقة الوجود المنزهة فى حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان
ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى الموجودات متمايزة فتوهم من ذلك تعدد
حقيقى ما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم الاتحاد للماهيات ولا يتم ايضا
اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن
طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق
متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها
الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله بل العقل
معزول هناك كالحس فى ادراك المعقولات واما المتقيدون بدرجات العقل والقائلون
بان ما شهد له فمقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك
المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مأولة بما يوافق العقل فهم يستشهدون ببديهة

بجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثانى فلانا لو جوّزنا لو كان جزء للماهية لكان لها اجزاء

اخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزء لتلك

الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء الماهية بل يكون غير متناهية وهو محال

اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون هذا الفرض محالا لما سبق من انه من

المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة فى الوجود واما

اذا فرض كونه جزءا عقليا وظ انه ح يكون جنسا ويكون هناك جنس فيها له فصل موجود

موجود له ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو ظ

لانا نعقل بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار

ذلك مكابرة صرفة على انها يجب كونها معلومة للمبادى العالية ومرتسمة فيها مع كونها

مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء فى الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية

لكونها متحدة فى الوجود لا تقدم لها على الكل فى الخارج اما على راى سيد المدققين فلها تقدم

على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاحقية فى الوجود فح يكون تلك

الاجزاء مترتبة فى الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء الى البسائط

فان الكثرة مط لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهى سلسلة الاكتساب التركيب

اليه لا محالة هف فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى

تركيب العقلى ان للعقل ان يحلله الى امور هى تلك الاجزاء فتلك الاجزاء فى الحقيقة اجزاء تحليلية

لا يحتاج الماهية الى تفصيلها لا فى الخارج وهو ظ ولا فى الذهن لامكان وجودها فيه من دون

تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها فى النحو التفصيلى من الذهن لا فى الوجود الذهنى مط ولا محذور

فى كون التحليل غير واقف عند حد معين كما فى انقسام المقادير اقول يجب كون الاجزاء العقلية

مط متمايزة فى حد ذاتها ضرورة كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز وهاتان

صفتان ثابتتان لها فى نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها

متمايزة فى الوجود الخارجى بل هى مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء

انما هو بتعمل العقل وتحليله بل هى اجزاء فى نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان

كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله ولا يلزم من ذلك كونها غير متناهية فى نفس الامر

لان لها منشأ انتزاع فى نفس الامر وهو كون المقسوم مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل

في مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت
متكثرة بالفعل في نفس الامر بحيث لا يصح اشتمالها على الواحد لا بقي لا نم وجوب انتهاء كل كثرة الى واحد
فان القدر الضروري هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددي لا من واحد حقيقي والواحد
العددي يجوز اشتماله على احاد اخر مثلا الكثرة من الانسان لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد
وظاهر انه مركب من اجزاء لا يقدح في كونه مبدأ لتلك الكثرة لا يقال كل كثرة لا بد ان ينتهي الى
ما هو جزء واحد للماهية من حيث هو جزء للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للماهية هذا ورد
على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات ولا جزء بجميعها الا يلزم من ذلك
كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا وجزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكر
اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء
الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول
غير معقول لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه قلنا لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك
بل المقتضي لذلك هو الماهيات ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء في مقتضاه
وانما يلزم لو كان متواطيا وهو ممنوع والتشكيك لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من
التشكيك ان لا يكون ذاتيا للجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية
مدتها وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضر بها عدم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد
وغيره من المحققين هذا وقوله ولا نفكاكهما تعقلا اشارة الى الدليل الثاني وتقريره انا نعقل
الوجود غير متعقل الماهيات اي نعقل الماهية ولا نعقل الوجود ذهنيا كان او خارجيا فلا يكون
الوجود نفس الماهيات ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاكه عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف
ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها
وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لا تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل
وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار
وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه
كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل
وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك
في اتصاف الشيء بمقومه عند تمثله في الذهن اذ ليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها

نشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا الوجه انا نتصور المهية ولا نصدق بوجودها فالمهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط اقول التعقل اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرته بل المعنى انا نتصور المهية ولا نتصور الوجود وانا نصدق بثبوت المهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي من غير التصديق بثبوت الوجود لها الخارجي والذهني كما صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل هذا الدليل انا نعقل المهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق لانا نقول زيادة الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم المهية ظاهر جدا بحيث لا يحتاج الى تنبيه اصلا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة قسميه لا من حيث مفهوماهما اصلا بل من حيث حصصهما وما يظن كونهما افرادا لهما بحسب المهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فان المهيات التي لا يتصورها العقل تعقلها غير متصور فلا يثبت تعقل الوجود هذا وقوله تحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للمهية ضرورة ان بعض المهيات محتاج الى الغير في الوجود ولا ظاهر ان حاجة الشيء الى الغير في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز الوجود والعدم كلاهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين المهية او جزءا لها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي النسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها وانما عدلنا عنه لابتنائه على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة ويصعب اللهم الا ان يراد المساواة فيعود الى ما ذكرنا فان قيل من يزعم ان الوجود نفس المهية يقول ان بعض المهيات يقتضي لذاتها ان يكون تلك المهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد عليه وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة المهية اليه وسلبه الى سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للمهية في الذهن

كما ادعاه اجيب بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية
وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لان كون الماهية الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية
وح نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك
مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فهذه تحقق الامكان بمعنى تساوي
النسبة ثم لا نستدل بكون الامكان نسبة يقتضي الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا
والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه
من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة قوله وفائدة الحمل
والحاجة الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
لكان اما عين الماهية فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود فائدة اذ يكون بمنزلة
قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فيكون الوجود عين الماهية منتفيا وهو
المط واما جزئها فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت
له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعقلة بالكنه تفصيلا كما مر لكنا كثيرا
ما نحتاج في حمل الوجود على الماهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزء الماهية
هو المط ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية قوله واجتماع التناقض وتركب الواجب
اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما نفس الماهية فيلزم التناقض
اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا
لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان
شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين
لان التناقض صادقتين في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد والوجود موجود ولما كان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك
القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود
ليس مناقضا لشيء من القضيتين واما جزئها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب
الواجب اذ كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب فقوله وتركب الواجب عطف
على التناقض فان قيل الذي تركب لا نشك في صدقه هو قولنا السواد سواد موجودا دائما
لا مط اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود

فعلى تقدير ان يكون الوجود عين الماهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام سوادا
ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وصدق تم ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن
الماهية اذ هو في الماهية المعدومة لا في ماهية السواد الموجود فالسواد المعدوم كانه غير
موجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد موجود واجيب بان هذا الفرق انما
يتأتى على تقدير مغايرة الوجود للماهية لا على التقدير العينية اذ على تقدير العينية
لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المقيد المطلق فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للماهية
فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد هذا وقريب
من ذلك ما قيل ان معنى قولنا الماهية ليست بماهية في الخارج ان الماهية المعقولة ليس
ما له ذات خارجية فلا تناقض في ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشتمل
على معنى الكون في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية لكان المفهوم من سلب الوجود
عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشيء عن نفسه وهذا تناقض بلا ارتياب
وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون شيء موجودا فيه فلا
يكون هو هو فيه فلا تم لان ماله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج
عينه لم يجز اصلا هذا وهذا الدليل ايضا لا يفيد الكلية لا يتم يمكن الايجاب عن الوجوه الثلثة
الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
اما عن الاول فبان نقول الامكان بلون لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا وبا
لعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه
اشتقاقا ممنوع بل قد يصير مبحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا
معركة للآراء وكذا تساوي نسبة الشيء الى جزئه او نسبته الى سلبه كذلك الجرجاني في
الاشتقاقية واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد
او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس
هذا تناقضا لاني اقول ظاهر ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدأ الا
الاشتقاق للفظ الوجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب او يتم الى كون هذا المعنى بديهي
عين الماهيات وكذا مفهوم الوجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي هو مفهوم ما ثبت له
الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الا

والمطلق ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين
مفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلقا على زيد كالمترادفين
ام لا بل امر زائد عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ
الوجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه وذلك الامر الزائد عليه هو المراد بالوجود
بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه تماما يكون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد
وعند القائلين بالعينية يكون حمل الوجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق
هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الوجود فعنده المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ
الانسان كلاهما واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منهما عنده مفهوما على حدة فقياس حمل
المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعينية واحد اذا تحقق
ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الوجود على طريقة
المسامحة المشهورة فصدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون بخصوصية
ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب مناب المبدأ مثال
الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الوجود على الممكنات من قبيل الاول
وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينيا او زائدا يرجع الى كون حمل الوجود
من قبيل الثاني او الاول وح نقول اذا كان حمل الوجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه
ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الوجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا قولنا
السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ المص عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد
الاشارة الى الجواب عن الاستدلال القائلين بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب
القوم عنها قال الشارح لمقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها
انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزء منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوته في نفسه الا انها لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا ومحلا
وهذا بالنظر الى الوجود والمهية ممتنع اما من جانب المهية فلانها لو تحقق محلا للوجود تحققها
اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم الوجود المعروض على العارض
واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقه
وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده

زائدا عليه تسلسلت الوجودات باعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض ويمكن
الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على المهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بذ
بدون الوجود معدومة لزم قيام الموجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم
وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى
وهو كون الوجود نفس المهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالمهية يستلزم وجودا لها غير
عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون
وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضت تعروضها بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم
انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين المهية وجود اخر ولو قيل يمكن دفعه بان جميع الوجودات
الغير المتناهية الملحوظة اجمالا جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود اخر
اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا
عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معدوما فيه واتصاف الشيء بنقيضه وكونه لا
ثبوت له ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالمهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء
بنقيضه وان ثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير
ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق
الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالمهية فالمهية
المعروضة اما معدومة فيناقض واما موجودة فيدور ويتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود
العارض اما معدوم فيتصف بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجود
عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على المهية وقيامه
بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص
بالمهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما
تفصيلا فعن الاول بان قيامه بالمهية من حيث هي موجودة لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض
ولا بالمهية الموجودة ليلزم التناقض ليلزم الدور والتسلسل فان قيل ان اريد بالمهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزءها على ما قيل فغير مفيد قلنا المراد
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم
الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل

فان

قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظ العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم و ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي وجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما اقيمت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللا وجود والمعدوم فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا يتحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالمهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحل كسواد الجسم فان قيامه اما بالمحل الاسود فيتعدد او يتسلسل ويجتمع المثلان او بالا اسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم المحال وطريانه على محل تصير حال الطريان اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع المهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف

لما سيأتى من نفى الواسطة انتهى اقول وسيأتى عند قول المص والوجود لا يرد عليه القسمة و
ما يتعلق بذلك هذا اذا تحققت جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالمهية من حيث هى اشارة الى
الجواب عن الاستدلال الخصم من جانب المهية بان الوجود لو كان زايدا على المهية فاما ان يقوم
بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين
بمنع الحصر اى لا نسلم ان قيام الوجود اما بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة بل قيامه انما هو بالمهية
من حيث هى لا من حيث هى موجودة ولا من حيث هى معدومة وقد تقرر دليل الخصم بان قيامه بها
اما فى زمان وجودها فتحصيل الحاصل او فى زمان عدمها فاجتماع النقيضين فح لا يمكن منع
الحصر والا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام فى زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود اخر
ليلزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته فى التصور اشارة الى الجواب عن استدلاله من جانب الوجود
على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اى لما كان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هى
لا من حيث هى موجودة ولا من حيث هى معدومة وهذه الحيثية اعنى العراء عن الوجود والعدم
انما تثبت للمهية فى العقل لا فى الخارج ضرورة كونها فى الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا
فزيادة الوجود على المهية وعروضه لها انما يكون فى التصور لا فى الخارج ليلزم من كون الوجود
فى الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا فى الذهن وكونه فى الذهن
وجود له زايد عليه لكن فى الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبر العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار ولم يلتفت المص الى الجواب الذى ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود
فى الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع لا يقال التفريع يدل على ان قيام الوجود بالمهية من حيث
هى علة لكون زيادته فى التصور لا فى الخارج والحال ان المهية من حيث هى موجودة فى الخارج و
ان كانت هذه الحيثية ثابتة لها فى العقل لا فى الخارج فاذا كانت موجودة فى الخارج جاز ان
يثبت لها شئ فى الخارج كما ان الجزئى الحقيقى لما كان موجودا فى الخارج جاز ان يعرض الاعراض
الخارجية وان كانت الجزئية انما يثبت له فى العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان
البياض مثلا ليس بقائم بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه
الحيثية انما تثبت له فى العقل لانا نقول قولنا المهية من حيث هى مركب من موصوف هو المهية
ومن صفة هى الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها فى العقل هو ان الموجود فى الخارج
انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود فى العقل فقط فالمهية من

فالمهية

فالمهية من حيث هي موجودة لانها موجودة من حيث هي وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا
ثبت للموصوف باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر
له الا في العقل لان ما ثبت لذلك الامر ليس الا في العقل وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان
الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف الجزئية
الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف فبالضرورة يكون ثبوتها لها في العقل
لا في الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى المتقابلين غير صفتي
الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى
السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود وابيض ليس بابيض او اسود في الخارج لكنه موجود
في الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع متقدما
بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل
فان قيل ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه
قف وان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء في
الخارج ممتاز عنه فيه وليس عين المهية ولا جزئها كان زائدا عليها في الخارج ولا يلزم من بداهته
عليها في الخارج قلنا لا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل منهما بوجود اذ لا يلزم من
زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود
القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والمهية فان الوجود موجود بنفسه و
المهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج فقولنا
في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده
ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي
وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا نجزم بكونه موجودا من الموجودات فان
العاقل لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما
لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى
ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس
الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب و
النسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها فا

اذا تمهد هذا فنقول الماهية اذا كانت في الخارج تثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال تثبت لها في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت الشيء الاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهية فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصف فيه واتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون اخر فيه وهو باطل فنقول ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مردود بانها وان لم يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه لما عرفت من الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج والا لقام في الخارج بالماهية فكان لها قبل قيامه بها وجود اخر فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم تشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم لا ان تستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق اخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بنفسه وبذاته ليس مما يقول به المحققون من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس

الامر فوجود المهية فى الخارج وجود خارجى لا موجود خارجى وكذا الضوء ضوء فى نفسه
لا انه مضئ فى نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشئ بنفسه فى نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه
فى نفس الامر والا لارتفع النقيضان قلت ان السلب فرع تصور الايجاب فحيث لا يتصور الايجاب
لا يتصور السلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين فى شئ وانما ارتفاع النقيضين
ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة انتهى كلامه
الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوت مثبت له منقوض باثبات الهيولى
بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى وايضا
لو صح ذلك لزم انه لا يصح اتصاف المهية بالوجود فى التصور ايضا لانه يلزم كونها موجودة
مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا التسلسل فى الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا
لزم عدم امتناع كون المهية متصفة بالوجود فى الخارج ايضا لانه وان توقف على كون المهية
قبل كل وجود بوجود اخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل فى الاعتباريات لكون الوجود
الخارجى اعتباريا غير موجود فى الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف
الهيولى انما هو بالصورة المعينة والتى شريكة لعلة الهيولى هى صورة ما فلا منافاة واما الثانى
فبان مرادنا من كون اتصاف المهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان الوصف اعتبارى
ليس بموجود فى الخارج لانه ليس بخارجى وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهنى والوصف
خارجى وكلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف ذهنى ولو فرضت الوجود موجودا فى الخارج
فالتسلسل اللازم هناك ليس التسلسل فى الاعتباريات تذييل ان جماعة من اتباع
الشيخ الاشعرى ارادوا توجيه مذهبه فى عينية الوجود للمهيات بحيث يرجع الى مذهب القوم
فقال شارح المقاصد محاذيا لما فى المواقف ادلة القائلين بان وجود الشئ ليس نفس ذاته
لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على
انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع فى كلام الامام
وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشئ هوية وللعارض
المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير
دلالة على ان المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من وجود ذلك الشئ فان هذا بديهى
البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف فى ان الوجود

زايد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اى بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة تقوم احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تجريد البحث وبيان ان المراد بالزيادة فى التصور لا فى الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى وانت خبير بان صريح مذهب الاشعرى هو انه ليس للوجود قيام بالماهية اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم يف به ادلته وكلام القوم صريح فى ان له قياما بالماهية فى التعقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين بان ليس للوجود فى الخارج هوية ممتازة عن هوية الماهية فقط بل انه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية الماهية ولا متحدة معها وبناء ما نقلناه من شرح المقاصد على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال فى المواقف هذه الوجوه التى تستدل بها القوم انما يفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما هو فى تغاير الذاتين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد بعينه مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احديهما بالاخر وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعرى وهذا كما ترى صريح بما ذكرنا وظاهر انه لو كانت هوية واحدة هوية لمفهومى الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك فى ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية و اما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شئ من الماهيات ذاتيا لشئ من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثانى اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا واما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام الماهية او كل منهما بعض الماهية او احدهما تمام الماهية والاخر بعض الماهية فعلى الاول يلزم ان يكون هوية الواحدة ذات تمامى الماهية وعلى ان لا يكون لشئ من الماهيات تمام الماهية لشئ من الهويات وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزءا للماهية او الماهية جزءا للوجود واما الثانى اعنى ان

يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفس ما هي هوية للذاتي هوية
للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هي هوية للذاتي
غيرها بما هي هويته للعرضي فيكون هويتان في الحقيقة لا هوية واحدة فلم ينفطن بهذا ثم صاحب
المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا
بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود والاخر هو المهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس المهية لانه
لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيحقق
التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل
الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم فانما
انما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم
بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والمهية في التصور بان يكون المفهوم من
احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك
بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم
الامتناع والاشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل
والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا او في التعقل بمعنى ان العقل يفهم
من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من
القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على المهية ذهنا بالمعنى الذي
يثبت اشتراكه معنى بين المهيات وزيادته عليها في العقل مفهوم كلي له افراد عارضة للمهيات
متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما يعرض المهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى
بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور
بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا
في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المصنف فيما سياتي
وبق بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكرنا من زيادة الوجود على
المهية ذهنا انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول
مقتضية بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات و
عند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده

ومحل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في
كونها معروضا للوجود المطلق ويعبّر عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه
لا يقوم بمهية ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان
للوجود مفهوما عاما مشتركا بين الموجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة
باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذلك ووجودات الاشياء هي هذه
الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة من ذوات الاشياء زائدة عليها
ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند اخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقايق مختلفة متكثرة بانفسها
لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقايق ولا بالفصول ليكون الوجود
المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة
واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل
وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض يتوهم ان تكثر الوجودات وكونها
حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور
هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها
العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الى المهيات فهي
الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المتخالفة فهنا ثلثة مفهوم الوجود
حصصه المتعينة باضافته الى المهيات والوجودات الخاصة المتخالفة الحقايق فمفهوم
الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات
في الواجب وخارج زائد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب الجماعة مشحونة بهذا الذي
ذكرنا من كون وجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة بحسب تكثر المهيات وبنوا عليه
كثيرا من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود
ليس الا نفس تحقق المهية وسيأتي عن قريب في كلام المصنف ره ومذهب قاطبتهم ان التحقق
والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا
نفس تحقق المهية المخصوصة لا ما به تحقق المهية المخصوصة وكل ما يفرض تحققا لا يمكن ان يكون
خصوصه في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان يختص الا بالاضافة

تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الإضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق و
هذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى المهيات المتكثرة وهذه
الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع هذه الاضافة الى المهية ومفهوم التحقق الذى هو معنى
الوجود ليس له قيام حقيقة بالمهية بحسب نفس الامر لا فى الخارج ولا فى الذهن لانه اعتبارى
محض وانتزاعى صرف فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشئ اذ ليس شئ الا
بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من المهيات اما من حيث ذاتها كما فى الواجب او باعتبار
امر زايد عليها كما فى الممكن يعتبره قائما بالمهية والمهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام
الوجود بالمهية فى التصور لان هناك قياما حقيقيا بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور
ذلك فى حق الوجود الذى ليس معناه الا التحقق كما عرفت وهذا هو تقرير الاشكال
الوارد على الحكماء وستسمع منا ما ينفصى به عن هذا الاشكال وتقرير مذهبهم على
وجه يطابق قواعدهم انشاء الله تعالى هداية قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة
الوجود وان الوجودات بل الموجودات ليس متكثرة فى الحقيقة بل هنا موجود واحد قد
تعددت شئونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا
لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الوجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين
لتوجيه مذهبهم بجماعة ممن لهم خوض فى التصوف وممارسة فى طريق النظر ذهبوا الى ان
مرادهم من الموجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهى اعنى ما هو معروض له
ولكن لا بشرط التعين واللاتعين وانه هو الواجب ثم كما ان واجب الوجود عند الحكماء
هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم
العام زايدا على الوجود الواجبى وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق
مختلفة يجوز ان يكون زايدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود الواجب
ثم كما ذهب اليه الصوفية والقائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا
اعتباريا غير موجود الا فى العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة
الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده فانهم لم يقيموا البرهان على
امتناع الاختلاف فى الذاتيات واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف المهية والذاتى فى الجزئيات
لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بنفس

المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى وكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اية حقيقة كانت من علم او وجود او غيرها فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي لتعيين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينها في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تقسيم الخاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع استحالته العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة وكذا الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فليست مما يفيد هذا المطلب على اليقين بل على الاحتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب بعينه فنقول لا شك ان مبدء الموجودات موجود فلا يخ اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جائز ان يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره فهو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا يثبت المط وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين زائدا

عينه قلت ان كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا تسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من يتتبع معارفهم المثبوتة في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة ومحيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين اخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا المطلب ولكن عندي فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه ممتنع في الحقائق والذاتيات وعلى ذمتنا انشاء الله تعالى اتمام البرهان عليه ودفع النقض عليه في موضع اليق به ومع ذلك فليس بضار فيما نحن بصدده لو لم يكن هناك مانع اخر وسيأتي التحقيق انشاء الله تعالى ومنها حديث طور وراء العقل فانه يمتنع ان يكون طور وراء طور العقل الا النبوة والرسالة والوحي ولو جاز ذلك لبطلت الشرايع وجميع الاحكام النقلية والعقلية وارتفع الامان وانسد باب الايمان وليس نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفو الذهن فيجرد المعقولات النظرية عن الغواشي الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الله الكاشف بل ان التصوف الا الحكمة المترقية البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام الجزئية والاغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز كون الوجود الذي هو اتم انحاء الوجود فعلية وكمالا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير وجوده كان نحوا من اضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها نفي كون التعين ذاته تعالى واثبات تعين لا ينافي التعينات بل يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تعالى وظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون

الا من ضعف التعين والوجود لا من كماليته وتماميته كما في المجردات العقلية

يمتنع ان يختلط لتماميتها مع غيرها فكيف الوجود الواجبي بل الحق في توجيه مذهبهم تاويل

كلامهم في وحدة الوجود الى ما يؤول الى مذهب الحكماء المتالهين على ما ستحققه من مذهبهم

من كون حقيقة الوجود البحت وعين الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها

لا بامر زايد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة لغيرها بكنهه قال في شرح المقاصد

وما اعجب حال الوجود من اختلاف العقلاء فيها بعد اتفاقهم في انه اعرف الاشياء

مع ان الغالب من حال الشيء ان تتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي

او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الوجودات بواسطة

الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو

وقال والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب وممكن فقد

ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم عرضا وليس بجوهر ولا

عرض لكونها من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا

فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في

الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليه كما سبق ومنها اختلافهم

في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية متواطي

او مشكك وتحقيقا وانما اطنبنا الكلام في هذه المسئلة هذه التحقيقات لكونها من اعظم

المهمات المسائل الالهية تتمة في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبداهة

ومشتركا معنى بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي او في الخارج و

يرادفه الوجود العيني والوجود الاصيل وقد يتقيد بالذهن فيقال الوجود الذهني او في الذهن

ويرادفه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي

اذا اتصف به الشيء لا بعينه بحيث يصح ان يترتب عليه اثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذه

الاعتبار حقيقة من الحقايق وذاتا من الذوات بمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو

ان يكون بحيث يترتب عليه الاضاءة والاحراق ومن هيهنا قيل الوجود الخارجي هو

كون الشيء مبدأ للاثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود مما لا اشتباه فيه ولا

نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب

عليه اثاره ولوازمه مع كونه ذا كون وتحقق ما فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين
من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المقاصد لا شبهة فى ان النار مثلا لها وجود به
يظهر عنها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى
وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع فى ان النار هل لها وجود
سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها الاثار والاحكام اولا وهذا الوجود الاخر
يسمى وجودا ظليا وذهنيا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن بنفس الماهية التى
توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء
الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور فقد تحقق محل النزاع حيث لا مرية فيه ويوافقه
كلام المثبت والنافى كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل فى ان تحريره عسير جدا انتهى
كلام شارح المواقف فالى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وهو اى الوجود ينقسم الى الخارجى و
الذهنى اى يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت متحقق والا اى وان لم ينقسم
اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجى فقط دون الذهنى لبطلت الحقيقية
اى هذا القسم من القضايا استدل مثبتو الوجود الذهنى بوجوه ثلثة الاول ما اشار
اليه المصنف بقوله وتقريره يستدعى تقديم مقدمة هى ان القضية الحملية قد تؤخذ خارجية
وهى التى حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة فى الخارج محققة كقولنا حركة الفلك اما
شرقية واما غربية وقولنا هلكت المواشى وقتل من فى الدار وامثال ذلك مما الحكم فيه
مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهى التى حكم فيها على الافراد
الذهنية فقط كقولنا الكلى اما ذاتى او عرضى والذاتى اما جنس او فصل والوجود اما مجرد
عن الماهية او قائم به وقد تؤخذ حقيقية وهى التى حكم فيها على الافراد النفس الامرية الموجودة
محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث واما مركب واما بسيط الى غير
ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة الوجود
قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد فى تقرير هذا الدليل ان من القضايا
من القضايا موجبة حقيقية وهى تستدعى وجود الموضوع ضرورة وليس فى
الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى هذا تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام
فى الافراد الخارجية فى القضايا المستعملة فى العلوم فالحكم على جميع افراد هذه

كتابخانه آستان قدس

على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود فى الذهن بل يخصص الحقيقية بالموجبة الكلية كابرى
وتبعه المحقق الشريف فقال فى شرح كلام المص يعنى ان الحكم فى الحقيقية الكلية على جميع ما هو فى
نفس الامر فرد للكلى الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا فى الخارج اولا فاذا قلت كل
مثلث فان زواياه متساوية للقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق
عليه فى نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة فى الخارج فى احد الازمنة بل
يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد فى شئ من الازمنة اصلا من الافراد التى يصدق
المثلث عليها فى حد انفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود فى الخارج اصلا فلو لم
يكن له وجود ذهنى لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهنى كانت الاحكام
الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان
الحقيقية التى لا وجود لموضوعها فى الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذى هو مدعا المص
الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة فى المدعى يعنى بخصص الدعوى بالموجبة الكلية اقول
فظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان
الحقيقية هو بطلان اعتبارها اى يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على
حدتها باطلا ضايعا بلا فايدة حيث لا يصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا وينحصر الحكم فيها
على الافراد الموجودة فى الخارج فما كان لموضوعه وجود فتغنى القضية الخارجية عن الحقيقية
ويصير اعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدوانى حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل
بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود فى الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان
معناها على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون
جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له فى نفس الامر فاذا اتصف جميع افراد الخارجية بالمحمول
صدق الحكم على جميع ما هو فرد له فى نفس الامر غاية ما فى الباب ان يكون الحقيقية مساويا للخارجية
نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية يعنى جميع الافراد
الموجودة فى الخارج وغير الموجودة فى الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن
ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجى انتهى اقول الافراد
النفس الامرية لا يمكن ان ينحصر فى مادة من المواد فى الافراد الخارجية فان المراد من الافراد
النفس الامرية ما يكون فرد الماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا حكم المثلث مطرد على

جميع

جميع ما هو فرد لمهيته سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين او لا كيف وتقرر المهية مقدمة بالمهية على تقرر الوجود كما سيأتي وهو ايض معترف به والفرد انما يكون للمهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى اخر كما يأتي عنقريب ثم قال والحق ان معنى قول المص والا بطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبارها فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان الظ من كلام من سبقوه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظ من كلامهم ومبناه ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم بثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه اقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهني والخارجي وان التفت فالى مجرد الوجود في الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في مثال زوايا المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم لجميع الافراد في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل نجزم بذلك وان لم تكن قائلين بالوجود الذهني بل مع القول بعدمه غاية الامر ان يخطر الوجود في الخارج واللاوجود فيه ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم ح على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين وكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية ولم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهومي الواجب بالذات والموجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي وح يتحقق الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك ايض مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد المقدرة على ان يكون

الذهن ظرف فالوجود الفرضى اعنى الوجود الذى هو نفس الفرض والتقدير فى الذهن لا الوجود
الذهنى يكون الافراد على تقدير وجودها فى نفس الامر موجودة به وليس لمفهومى الواجب بالذات
والوجود الخارجى فرد بالمعنى الثانى لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا
الدليل بانه لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالى باطل فانا اذا
قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع فى الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد التى
للممتنع من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم
ليس قضية حقيقية فى اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية ههنا هى التى حكم فيها
على ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او
مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية
فقط اما محققة او مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف
وهذا ما وعدناك آنفا وانت خبير بان تقرير شارح المقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف لكن
بتغيره الى ما يصير الحكم فيه ايجابا وآخرا ناظر الى كلام المص الوجه الثانى انا نحكم حكما ايجابيا
على ما لا تحقق له فى الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغايرة
لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى ذلك الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشئ لما لا ثبوت
له فى نفسه بديهى الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس فى الخارج
ففى الذهن تقرير آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه فى الخارج والموجبة يستدعى وجود
الموضوع فى الجملة فيكون فى الذهن وما يقال من انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه
احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت فى الخارج فمح او فى الذهن فمصادرة على انه
يجوز ان يكون المراد الثبوت فى الجملة وكونه منحصرا فى الخارجى والذهنى لا يستلزم ان يراد
احدهما ليلزم المح او المصادرة كذا فى شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار
الاثبات وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول يتقرر بانك ان زعمت انك توجب وتثبت
تلك الاحكام فى الخارج للموضوع المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم
موقوف على وجود الموضوع فى الخارج وان زعمت انك تثبتها له فى الذهن فذلك مصادرة
وعلى الثانى يتقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة فى الخارج فلا
نم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا

فى الخارج

في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول ثانيا فلا يتجه الجواب الاول بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء الشيء عن اخر يستلزم اتصاف الاخر بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا لما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة امورا ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب والتحقيق ان سالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكره اما ربط ذلك المحمول السلبي بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة واذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا جدوى لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوتية في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر فالجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ثاني جوابي شارح المقاصد وح يظهر اتجاه اولهما ايضا عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كلما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجة عن قوتنا المدركة فيكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا التزمنا وجودها في المدارك العالية فيكون التفات مداركنا الى تلك المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الاثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او في مدارك اخر خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر انهما يكونان من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية مجردة سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض وكلما نحكم به على الموجود الخارجي فانا نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وتدبيري منها

الحكم الى الموجود فى الخارج فان اردتنا انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسرى الحكم
منها اليه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اردتنا انا نحكم عليها حكما لا يسرى اليه او يسرى
اليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال فى
المواقف ان من المفهومات ماهو كلى اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان
يكون الموصوف بها موجودا اذ ليس فى الخارج لان كل موجود فى الخارج فهو متشخص فيكون
فى الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هى سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة
فقرره شارح المقاصد بان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل
فالكلى ثابت ليس فى الخارج لان كل ما هو فى الخارج فهو متشخص فيكون فى الذهن فلا
يرد عليه ذلك الايراد لان المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على التقدير بين ان هذا اخل
فى الوجه الثانى فلا وجه لجعله وجها على حدة فان قيل على الوجوه الثلثة لا نسلم ان الايجاب
يقتضى وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه قلنا معنى الايجاب
ان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى
الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى وهو نفس المتنازع فيه
بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول فى التعقل ولا نسلم ان التعقل بحصول الشئ فى العقل والا
لكان العلم بشئ ما كافيا فى اثبات المطلوب اجيب بانه لا بد فى فهم الشئ وتعقله وتميزه
عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى
العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل
والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت فى الجملة واذ ليس فى الخارج ففى الذهن
وقد يحمل هذا الاستدلال على تحديده بان يقال انا نعقل امورا لا وجود لها فى الخارج ولا بد
فى فهم الشئ وتعقله الى اخر الكلام قال سيد المدققين وتوضيحه ان الموجودية المهية
متقدمة على ثبوت سائر اوصافها لها بل على ثبوت ذاتياتها لها فى نفس الامر كما صرح به
المصنف فى مصارع المصارع وايضا بديهة العقل تشهد بان المهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود
لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون فى هذه المرتبة مهية بالفعل ولا شيئا من الاشيا فكيف يتعلق
بها العاقل ثم قال ولا ينفى ذلك ان يعين العاقل معدوما باقتضائه امرا كذا وكذا كما يعين
المواد باستعدادها صورا واعراضا ويتميز ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به العاقل قبل

وجوده قال فنعرف ذلك لانه مرقاة الى معرفة كيفية علم البارى تم بالمعدومات انتهى وفيه كلام لعلك ستطلع انشاء الله تعالى ثم هذا الجواب كما ترى جواب الى تغيير الدليل ورجوع الى اسناد الآخر فالاولى ان يجاب بان الايجاب فى قولنا هذا ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابى ليس الا الحكم بالثبوت الرابطى ومنع ذلك مكابرة صريحة و

الموجود فى الذهن انما هو الصورة المخالفة فى كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن تمسكات النافين للوجود الذهنى وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قائلون به ولما كان مبنى الوجود الذهنى على استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهنى بالذهن اقتصر المانعون على نفيه بوجوه الاول لو كان تصور الشئ مستلزما لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وهو مح لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثانى انه يلزم ان يحصل السموات مثلا بعظمها فى العقل عند تعقلها وفى الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها فى الخارج لكونها موجودة فى العقل الموجود فى الخارج مع القطع بان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب عن الكل انه مبنى على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذى به الهوية العينية وغير المتاصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتى الحرارة و البرودة لا بين صورتيهما وكذا فى الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله فى العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها لا صورها الكلية والجزئية والموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف وجود المعدوم فى الذهن فان الحاصل فى الذهن من المعدوم صورة الوجود غير متاصل ومن الذهن فى الخارج هويته والوجود متاصل وبالجملة فهية الشئ اعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية فى كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم للمهية فى الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث هى مع قطع النظر عن احد الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية انما يجب فى القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة

بين الصورة الهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا بد ان الصورة العقلية ان تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لزم ان لا يكون صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة فلو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به و بهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في الماهية ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء لانه هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشيء اتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بها بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كما ان معنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة

في الذهن

في الذهن مثلاً بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني فصح ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فنقول فان مبنى الوجود الذهني انما هو على قيام الوجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع فيكون لا جوهر الا ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامها في الذهن بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر لوجود حده فيها واما الاشكال المورد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود في الذهن اعني القيام به شيء ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهية جوهر وكلي موجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي المحفوفة بعوارض ذلك الذهن جزئي و عرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي الا انه موجود خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر و موجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فرد ان فرد موجود في خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن ذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا و عرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان لا في موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا في

وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف فردی مفهوم السواد مثلا فان فرده
الموجود فی الذهن عرض ذهنی كما انه عرض خارجی لان معنى العرض الذهنی هو انه صورة مطابقة لموجود
خارج الذهن فی موضوع وهی ایضا موجودة فی موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قال المص فی شرح
رسالة العلم من انه اذا سمينا الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث وجودها فی الاذهان
مساوية للماهيات المدركات ومن حيث هی كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر
ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها فی الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه
وقد افصح عما ذكرنا ايضا الشيخ فی الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك ان لقائل ان
يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهی صور جواهر واعراض فان
كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر
لا يكون فی موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك لها او نسبت الى الوجود الخارجی
فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فی الاعيان لا فی موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
الجوهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان يكون موجودة فی الاعيان لا فی موضوع ای ان هذه الماهية
معقولة عن امر وجوده فی الاعيان ان لا يكون فی موضوع واما وجوده فی العقل بهذه الصفة
فليس ذلك فی حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل فقد جعلتم انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا
وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية الشیء توجد فی الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى
يكون فی الاعيان يحتاج الى موضوع ما ويمنا لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم نمنع ان يكون معقوله
تلك الماهية يصير عرضا ای يكون موجودة فی النفس لا كجزء منه وقال ايضا فی قاطيغورياس الشفا فان
الاشخاص فی الاعيان جواهر والمعقول الكلی ايضا جوهر اذ صح عليه انه ماهية حقها فی الوجود فی الاعيان
ان لا يكون فی الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما نشكك فی امره فظن به انه علم
وعرض بل كونه علما امر عرض لماهيته وهو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر والمشارك للجوهر بماهيته جوهر
ثم قال فكليات الجواهر جواهر فی ماهياتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقلنا عن بعضهم
من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم لشهرة ان الاعتبار الذی به كيفية هو قيام الصورة
العلمية بالذهن ومحفوفيتها بالعوارض الذهنية والاعتبار الذی به من مقولة المعلوم هو اعتبار
تلك الصورة من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه فی الذهن وبالجملة فالحاصل ان
مغايرة الامر الاول والامر الثانی فی كلام الفاضل الفارق بين الحصول والقيام انما هی مغايرة الماهية من حيث

هي مع ماهو وزنها فانهما متحدان لا مح بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو
كانا متغايرين بالذات لكان ذلك هو القول بالشبح والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم
يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام الماهية به ومما يجب ان يعلم ان وجود الصورة
العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة وليس هو
وجودا ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته وماهيته معراة
عن العوارض وعن وجوده الاصيل الذي هو مبدأ آثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما يكون
هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة
بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة معراة مجردة عن عوارضها من حيث هي
صورة فهي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له آثار واحكام موجودة في الخارج
فان الذهن اعني النفس الناطقة موجود في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت
على تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك وذلك كما ان التلفظ
بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة وكان نقش هذا
اللفظ في الكتابة وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش ومن يظهر ان
الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيها للامور الذهنية بالامور
العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجود ذهني لا عيني ويمنع
اختصاص المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المدققين وبذلك منع او
الامر الثاني في كلام الفارق ولعمري ان ذلك بمعزل من التحقيق وانما اطنبنا في هذا المقام
لكونه من مزال اقدام الافهام واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين
احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها الموافقة
لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا
القول للقدماء وثانيهما القول بان حقايق الاشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا
القول للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه
وشبيهه والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته وانت خبير بان الوجوه الدالة
على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقايق الاشياء وماهياتها في الذهن
لا الامر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود

ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فللحوازان مهيات الاشياء
في الذهن لما لم يظهر عنها اثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح
لان شبح الشيء لا يصدر عنه اثر ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن
وان هناك مذهبين المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية
بل هو نفس تحقق المهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المصنف بقوله و
ليس الوجود معنى به يحصل المهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع
المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية وكون المهية موجودة بها
فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي غير
مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بظاهره سخيف جدا وقد
ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة
العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل
وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل
في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجود على الوجود وغيره بمعنى
واحد اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على
الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان المهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم
وجوابه انكم فرضتم مهية في الخارج ثم يضم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان المهية اذا كانت
اولا فهي موجودة اذ لا يفهم من الوجود الا كون المهية فاي حاجة الى ضم الوجود اليها بل
نفس المهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد الصدور
هو وجودها والمصنف ره اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه
المعونة بل يكفي ان يقال انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون المهية وحصولها بالضرورة لا امرا
ينضم الى المهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى
المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكر هنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي
تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم
الى المهية فتصير موجودة به بل ان هي الا اكوان خاصة للمهيات المخالفة كل منها نفس كون
مهية مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرفه انشاء الله تعالى المسئلة السادسة في ان المهية لا يتخلل في الوجود

الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار المصنف ولا تزايد فيه اى فى الوجود
ولا اشتداد فالتزايد فى الوجود هو حركة المهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود ازيد منه
وعكس ذلك هو التنقص اعنى حركة المهية متوجهة من وجود زائد الى انقص منه والاشتداد
فى الوجود هو حركة المهية من وجود ضعيف الى وجود اشد منه وعكس ذلك هو التضعف
اعنى حركة المهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعنى التزايد فى الشئ والاشتداد
فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعنى كون الشئ ناقصا وزائدا او ضعيفا وشديدا
فان معناه ان يكون فرد من الشئ ناقصا او ضعيفا وفرد اخر منه زائدا او شديدا وجواز
ذلك فى الشئ لا يستلزم جواز حركة شئ اخر فيه من فرد الى فرد اخر ولهذا جوزوا ان يكون
الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سيأتى من ان الوجود مقول بالتشكيك على
افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعيف والدليل
على ذلك هو ان الحركة فى كل شئ معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من دون ذلك
الشئ وباقيا بعينه ويتوارد عليه فى كل آن من الآنات المفروضة فى زمان الحركة فرد من
افراد ذلك الشئ فان معنى حركة الجسم فى الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين و
باق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه فى كل آن اين اخر وكذا معنى حركة
الماء فى السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه فى كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل
ذلك التبدل والتوارد لا يمكن فى المهية بالقياس الى الوجود فان المهية لا يتصور كونها متقومة
وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا
ان يتحرك الهيولى فى الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصورة عليها
ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والنقص والاشتداد والتضعف فى الجوهر والمهية و
الذاتى وبالجملة فى كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شئ منها غير قابل
للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالمهية بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة
عن المهية بل هو مجرد كون المهية وانما مغايرة وجود لوجود يتبع لمغايرة ما هو وجود له تماما
سيأتى فلا يتصور تبدل المهية فى الوجود الا بعد تبدلها فى نفسها او فى تشخصها فلا يكون
باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كان
الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على المهية وجودات متعاقبة

بحيث اذا لا شئ من المهية وجود فى آن حصل لها فى ذلك الآن بعينه وجود اخر اشد او ازيد او
اضعف او انقص وكذلك فى الهيولى قلت وجوب بقاء الموضوع فى الحركة بعينه يستدعى بقاء وجود
بعينه مع المهية بالضرورة والا لكانت المهية مع كل وجود فرد اخر منها فلا يكون باقية بعينها
وكذا الحال فى الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة لما استلزمت ان يكون
جميع افراد المقولة التى هى واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر
المتحرك فى واحد منها اكثر من آن ما فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون فى شئ منها الا
آنا واحدا فيلزم تتالى الآنات وكون الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية محصورة
بين حاصرين فلو تحركت المهية فى الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها فى زمان الحركة
بالقوة فيلزم كون المهية حال الحركة فى الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم مما ذكر
من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك فى الآينية مثلا اين
بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن اين ما لانا نجيب بانا لا نعلم بطلان ذلك فان القدر
الضرورى عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن التوسط بين تلك الافراد معا وفى حال
الحركة يثبت التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شئ منها بالفعل فان قلت لعل
بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك فى آن مفروض ولا يلزم تتالى
الآنات اذ كل آنين بينهما زمان الا مع قلت فيلزم ان يكون المهية فى ذلك الزمان الذى بين ذينك
الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل فتدبر المسئلة السابعة فى ان الوجود خير محض لا شر فيه
من حيث هو وجود واليه اشار المص بقوله وهو اى الوجود خير محض وهذه المقدمة ضرورية
جدا فان كان فيها خفاء فلعدم تحقيق مهية الخير والشر فيجب ان نذكرها لعله يزول بذلك
الخفا فنقول لما بحثنا عن مهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بالخير وعن مهية الشئ الذى يعبرون
عنه بالشر وفحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات
هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المص فى شرح الاشارات هو ان
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هى غير مؤثرة كفقدان كل شئ ما من شانه ان يكون له
مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كوجود ما يقتضى منع المتوجه الى كمال عن
الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله وكالافعال
المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم

وغير ذلك. واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده اياها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لادائه الى ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو امر عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان لحد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على المشابه به بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادي [illegible] الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهية عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير لايق به او غير موثرة عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها موديه الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا العدم و ان ايرادها ليس لاثبات المقدمة وتصحيحها للتنبيه عليها وتوضيحها فالمناقشة في امثال ذلك ليست بقادحة في شيء المسئلة الثامنة في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود مع شيء من الاشياء ليبقى مجرد مخالفته بدون المنافات مع جميع المعقولات والى ذلك اشار المص بقوله ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته مع المعقولات ولا ينافيها بيان ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف يكون له ماهية ويكون مشاركا لغيره في الموضوع و لا يجتمعان فيه او في تمام الماهية او غير مشارك بشيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو محقق الماهية وكونها فاذا اعتبر المحقق من حيث انه شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار محقق ماهية بل يكون هو ماهية ما لوجود من حيث

هو وجود ليس بمهية لتتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فهو ذلك لكنه ليس بضد او مثل لشئ من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل الاخر فما هو مثل له يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال واحد بالضرورة وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل للوجود بل مخالف من هذه الحيثية وانما تثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلثة فاذا انتفت الاثنان بقيت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة ثبوت المنافاة لكونهما مما يجتمعان معا وهو ليس بواقع صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا ينافيه فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شئ حتى لنفسه من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له المسئلة الثانية في ان المعدوم ليس بشئ وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فيكونان متباينين ولهم تردد في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شئ وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر اذ يقال وجود المهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى ان المعدوم الممكن شئ اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شئ متفرعة على القول بزيادة الوجود على المهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فلنتدبر ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون المهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عنى من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق المهية وكونها امرا زائدا على ذلك لا مجال لتجويز ان

يكون الماهية في الخارج بلا كونٍ فيه ولو جوّزه مجوّز بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله والى

هذا اشار المص بقوله ويساوق اى الوجود الشيئية فلا يتحقق اى الشيئية بدونه اى بدون

الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما

تقرر الماهية في حد ذاتها ويسمّونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها

اثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمّونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على

النفي ايض والاول بازاء ما يسمّيه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمّونه وجودا

خارجيا ويؤيّده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لعدم تفهيم الوجود

الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون

الوجهين الى الخارج ويخصّون ثبوت الذي لا يصدر عنها بحسبه اثارها بالممكنات و

لا يسمّونه وجودا فان اردتم ان تجويز كون ماهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول

مكابرة فظ انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى

الخارج بل الى الذهن وان اردتم التقرر بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة

لم يجوّزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اولا

يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشا للاثار دون

الاخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم

تجويزهم الثاني ايض ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما

هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة و

الكون في الخارج يكون احدهما منشا الاثار دون الاخر بل المعلوم عدمه ببديهة العقل

هو الفرق بين كونين بحسب الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه لما وقع لاجله

الحكماء في اثبات الوجود الذهني ففيه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايض

في الخارج فهم لا يقولون به لا يقال لا ينفع الحكماء ايض اثبات الوجود الذهني لان مدار ما استدلوا

به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له هاتان

المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في

القوة المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد

ذهن ولا قوة مدركة اصلا فبحكم تينك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايض

الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعي
ثبوت نسبتهما في الخارج فلا يكفي مجرد الثبوت في الذهن بما مر من ان صحة الحكم مطابقته
لما في العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات
واحكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين ممتنع حق وصدق
وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما مر من ان كل نسبة ايجابية او سلبية
من حيث كونها نتيجة الضرورة والبرهان هي المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة
للخبر هي المرادة من النسبة النفسية فهي من حيث هي مدلولة الخبر مطابقة لنفسها من حيث
هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها من حيث هي مدلولة الخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها
من حيث اقتضتها الضرورة او البرهان انما هي لكونها نفسها في الواقع وذلك لان هذا القول
مخالف لما صرح به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان للنسبة خارج تطابقه
او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون للضروريات وللحكم الذي
يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه نظرا الى ان ثبوت امر للمعدومات والممتنعات يستدعي
ثبوتها في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر وكون ثبوت امر لامر فرعا
على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت ا مثلا لب لكان ب ثابتا و
هذا ايجاب ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون
ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه
الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها
في الخارج فيلزم التسلسل المحال لانا نقول علمك القطعي بهذا مع فرض عدم الذهن والقوة
المدركة لا يستلزم علمك القطعي مع عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض العدم لا
يستلزم العدم ولا جواز مجوز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز
المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى
على نبينا وع وان لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدارها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم
لا بديهة العقل فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون
باعتبار وجوده في القوى المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان ننكر وجودها
ذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون منافيا لوجود الموضوع فيها فليتفطن ومن هذا

ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصور لك العقل الفعال لا يستلزم عدم العقل
ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان
كونه هو الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق واما ما ابطلت به القول الثاني فالجواب عنه ان
تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها
مدلولة له خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون
النسبة خارجة مجرد المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية
او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاه للضرورة او النظر
مطابقة بفتحها فهي من الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار
الامر باعتبار اخر والا فالنسبة لا يمكن كونها موجودة خارجية بمعنى كونها موجودة في خارج الذهن
واذا ظهر بطلان ما بنيت عليه ايضا هذا وسيأتي ما يزيد لهذا المقام ايضاحا حيث نتكلم في تحقيق معنى
نفس الامر انه تعالى ثم ان من جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدومات في الخارج نظرية استدل
عليها بوجوه مزيفة واما الوجوه الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع
تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان اللزوم ان التأثير اما
في نفس الذات وهو ازلية والازلية ينافي المقدورية عند المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ايضا
باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتأثير به اما عند القائلين
بالحال فظ واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي واما في الاتصاف اي اتصاف
المهية بالوجود وهو ايضا باطل لان الاتصاف منتف في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا
بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو
تسلسل اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة
فاذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا و
الممتنع غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المص بقوله وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع
اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار والمؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار
وكون المهية لثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا
صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول
بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا

لتاثير القدرة مستلزما الاتصاف المبتنية به مع انه غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثالث من الاول
هو ان الوجودات منحصرة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع التسلسل من غير
اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب كما سيأتي مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في صحة
جريان البراهين في الوجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج
وهو حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ومعتبرا فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك
اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء البراهين لا محالة فيلزمهم القول بانحصار الثابتات
وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت الاشخاص غير متناهية في العدم لكل ماهية
نوعية والى هذا اشار بقوله وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا
الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها
بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو
صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة
الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي في نفسها نفي وسلب حتى يكون
المعنى المتصف به هو المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم
هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد
بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظ ان المتصف به لا يلزم ان يكون
منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات
العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثاني انه لو كان الذوات ثابتة
في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم
وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في الوجود لا في الثبوت
الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو مع ان
ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر متناه والزائد على
الغير بقدر متناه متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب
انا لا نسلم ان الزائد على الغير بقدر متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع
ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لتصور التصادق فعلى الاولين
صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم

يمكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وهذه الوجوه لم يلتفت اليها المصنف لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا او مرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يعقل الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فاشار اليه المصنف بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات فان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فمسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سيأتي فيكون الموصوف ثابتا كما مر والجواب لا نم كون الامكان ثبوتيا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقونا على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المصنف بقوله والامكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه المسئلة العاشرة في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت اصلا في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات تخالفها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا الذات لها صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات فلا يكون موجودة

فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة للوجود ولا يكون معدومة ايضا لكونها ثابتة فى الجملة فهى واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبى على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتى الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابى هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفى الحال وانحصار المعلوم فى الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفى ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى فكما لا واسطة بين الثابت والمنفى اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص بقوله وهو اى الوجود يرادف الثبوت والعدم النفى فلا واسطة قال صاحب المواقف وبطلانه اى بطلان الحال بالمعنى الذى عرفت ضرورى لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفى والاثبات فان اريد نفى ذلك اى نفى انه لا واسطة بين النفى والاثبات وقصد اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر اى بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هى ما يتحقق تبعا لم يكن النفى والاثبات فى المنازعة متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره فى الوجود ثم يزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم والا لاتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المص بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما عرفت انما هو كون الشئ وتحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون للشئ بشئ من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون او بنقيضه وانما المتصف بالكون او بنقيضه والمنقسم اليهما ما هو شئ من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو كون ووجود بل من حيث انه مفهوم فى العقل ومنتزع من الشئ اعنى هذا المفهوم الانتزاعى الحاصل فى العقل بعد الانتزاع فهو شئ قابل للاتصاف بالوجود والكون مط او فى العقل فهو من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية الاولى اعنى من حيث انه كون وتحقق الشئ ليس بشئ من الاشياء ولا يتصف

نسبته

نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث موجود شيء من الاشياء لا من شانه قبول القسمة الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما والذي سميتموه حالا هو شيء من الاشياء ومعقول نسبة الوجود واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررناه اندفع ما توهمه شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان مدار حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث فمدار هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة خالية عن القضية المعقولة لان كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التقسيم فلا يتم حجتهم بين الوجود ونفسه وان كان حمل الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام المص ايض بعد اعتبار الاجزاء الثلثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلثية لكون القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود مرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايض بان القسمة المثبتة للحال هي القسمة الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايض والوجه هو ما ذكرنا

واجاب الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج ومرتفع عنه ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت احدهما متصفا بالاخر او حمل احدهما مواطاة على الاخر واما ارتفاع احدهما راسا بطريان الاخر فليس بمستحيل واجيب ايض باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس بشيء لاستلزامه تقدم المتصف عليه بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها الشارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان

ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة

كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المصنف بقوله والكلي ثابت

ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية

لا الخارجية فان نسبة التشخص الى الطبيعة الكلية نسبة الفصل الى الطبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل

من الاجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص بالقياس الى الشخص و

هذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود

الكلي الطبيعي في الخارج ليس انه جزء خارجي للشخص ومتميز فيه عن الجزء الاخر الذي هو التشخص

بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض و

كل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان

اردت ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج ثم بل هو من هذه الحيثية معدوم

فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت و

ان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فدليلك لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود مطلقا

لا يلزم ان يكون متشخصا الثالث ان جنس الماهيات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس

بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد ولها جزء

آخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر ليمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية بوجوب

احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض وهما عرضان لا محالة فيلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع

باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل

الهيئة الاجتماعية جزء آخر قائم بهما ويكفي في التيام الماهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها في الجملة

فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه

انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها

على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان

يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر فاورد

عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا

لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على

قيام

قيام الحركة به لا محة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه انه
كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي هوظ بل يرد عليه ان هذا هو جواب المصنف الذي
اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المصنف ليس الا
ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض اخر كما سنحققه انشاء تعالى في المقصد الثاني عند قوله وقد نفهم
الحال الى المحل بتوسطه واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا
الوجه ايضا هو الجواب عن الثاني كما لا يخفى ولم يذكره هٰهنا اكتفاء تقريره هٰهنا ان يقال ان اردت
ان جنس السواد لو كان معدوما في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمم وانما يلزم لو كان السواد
في الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية
من حيث انها جزء للسواد ممتازة عن قابضة البصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج
بل معدومة فيه ولا يلزم من ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت
انه ليس بمعدوم مطلقا فمم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا في العقل الينا
حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام حقيقة
من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينهما الا بعد الانتزاع
بحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح
المقاصد في وجه واحد واجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير
واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارحان القديمان اتفقا في
شرح كلام المصنف على الاقتصار بثاني الوجهين وجعل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده
عن سوق كلام المصنف ثم ان الامام الرازي اعترض على ما يبتني عليه اصل الجواب من قولهم
لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان
طابق الخارج عاد كلام مبني الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه انه ان اريد
بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير
عدمها اذ الا لم يصدق الحكم بشئ من الاعتباريات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة
ذهنية صورة لهوية عينية على حدة وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية
يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن
تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج

وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة كاشياء متحققة ذلك ثم ان المص
لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايض فقال و
نوقضوا بالحال نفسها يعني ان مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان
حاصل ادلتكم هو ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا
بمعدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها
بما به امتاز عن الاحوال الاخر وهما ليسا بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو مح كقيام
العرض بالعرض بلا فرق ولا بمعدومين والا لتقوم ما ليس بموجود ولا بمعدوم بالمعدوم وهو
ايض مح كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما حالان ويشتركان مع ساير الاحوال في الحالية
ويمتازان بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التس هذا هو تقرير النقض على ما يوافق
المشهود ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظ ولعل المص للاشارة
الى ذلك قال ونوقضوا بالحال نفسها فتدبر ودفعه الامام الرازي بان الحالية ليست صفة
ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما
وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال فلا يلزم تسلسل الاحوال ورده المص
على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبيا محضا بل هو وصف ثابت للوجود ليس
بموجود ولا بمعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا بمعدوم فاذن الحال
يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا
يشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول
منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الوجود والثاني التزام التس
في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمص اشار
الى بطلان هذين الوجهين بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التس
بط اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشير
العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر او لا فعلى الاول هما
المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف باصطلاحكم
ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل والاختلاف في اصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين
فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه لا مع التغيير اجاب المحقق الشريف بان هذا

نقض للمخص دليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا ليس ما به الاشتراك وما به الامتياز معدومين لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين لاستحالة تركب ما ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا الملخص الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل سيما برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل انسداد باب ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع ففيه ان المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان في اثبات الصانع طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سياتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين عن اخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة وهي الاحوال انتقض بذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد عليهم ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال حوادث لا اول لها المسئلة الحادي عشر في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المصنف بقوله فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم واستغناء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة وهذه فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وهذان فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثير اي واستغناء تباينها والمختلف فيها ايضا امور

الاول

الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الى غير ذلك ومما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيره واما فرعا القول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فمن القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ولذلك عرفوا ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة للموجود وغير ذلك مما لا فائدة بذكره اشارة الى فروع اخرى لهم كتقسيمهم تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يركب عنه البنية كالحيوة وما هو مشروطها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل تذنيب لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود ضروري البطلان واضح الفساد وقد ذهب اليهما جمع كثير من العلماء المتبحرين قصد جماعة من المتاخرين تحصيل شيء يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي احسبه انهم ارادوا وحسبانا يتاخم اليقين انهم لما وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها اي بان يحاذي لها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وانتفاءها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نشاز عنهم في المعنى ولا في التسمية انتهى كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق

بل هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع
لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اتم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له
الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق و
لا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم و
لم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزءا للموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي
ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن
في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي
يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى
الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التنبيه على ما يصلح مظنة
للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع و
ان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي
فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما راوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود
الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا
تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتعرى عنه
اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما
في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية
زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق
له اصلا لما راوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار
العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج
وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن
نجد في كل منهما صفة كانت معدومة منه قبل الصدور واعني الموجدية والوجود فلا يكون ح معدوما — الموجدية نسخة بدل
ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلامه
شارح المقاصد المسئلة الثانية عشر في الوجود المطلق والمقيد ومقابلهما اعلم انك قد
عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا وله
اضافة الى ماهية ما وشئ ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة — د فرق

عبد
لا يخفى عليك ان وجود المحمول اما ان
يكون المراد منه تحقق الشيء او يكون
المراد منه تحقق الشيء للشيء والاول
هو الوجود المطلق كقولنا الانسان موجود
مثلا والثاني هو الوجود المقيد كقولنا
الانسان كاتب مثلا وكذا العدم اما ان
ايضا يكون المراد منه رفع الشيء او يكون
المراد منه رفع الشيء عن الشيء واعني
النفي فالاول هو العدم المطلق والثاني
هو العدم المقيد محمد اسمعيل

وفرق ما بين المعنيين وكل منهما غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث
هو غير مضاف الى شيء لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا
بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه ومهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا
الى شيء ما ومهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود
لشيء وكونه وتحقق لمهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع
الوجود لا بنسبته واضافته الى مهية مخصوصة وان كان منسوبا الى مهية ما لا من حيث هو غير مضاف
الى شيء ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار
اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا غيره
وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف الى مهية
مخصوصة كالكتابة والضحك او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه
ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء موضوعا وجعل المشتق من
لفظ الوجود محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشيء مخصوص فنقول مثلا الانسان موجود
من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشيء مخصوص بكونه وجود الانسان هو ما يقتضيه كون
الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من اضافته الى شيء ما كما بيّنا وهذا هو المراد بالوجود المطلق
وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغير ذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعا
وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاق فنقول الانسان كاتب
او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا
العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وهو مقابل للوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره و
هو مقابل الوجود لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى
مهية بخصوصها فنقول زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد
معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب وبالجملة العدم المقيد بشيء مخصوص وهذا اعني
العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود
المطلق هو المعروف تقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا
يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم
المطلق الذي هو رفعه باعتبار كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان

يجامعه

بجامعه لا من حيث هو مقابله ورفعه بان يفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في
الواقع برفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق فهذا الموضوع معروض للوجود
المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم
المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق المجامع له مقابلا
اياه ولكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له
وكونه رفعا له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق
والعدم المطلق في موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا
قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا
بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا
الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد
بحسب نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر
بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كل من الاتصافين
بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من
الاجتماع المستحيل للتقابلين والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله وقد يعقلان اي الوجود
والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي وفيه انه كان ينبغي على
هذا ان يقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه كما لا يقدح كون احد المتقابلين مفروضا
في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضا في ذلك فالفرق بين هذه الصورة الاولى
لكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في شرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا
المقام من انه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له
الكون المطلق لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود
المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا
يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه قوله وقد يعقلان
معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقرير الرد
انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايضا وهو العدم المضاف الى
الوجود المطلق وذلك لا ينافي عده مطلقا كونه مطلقا فاورد عليه الشارح القوشجي اما اولا فلان

اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة اما
المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد
بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود
مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه اما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله وقد
يعقلان معا ما ذكره لكان مستدركا لغوا واقول يمكن ان يقال معنى قول المص لا باعتبار التقابل
يلزم اجتماع المتقابلين بل معناه انه لو اجتمعا ما باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم
لا يكون حينئذ رفعا للوجود العارض له فلا يكون رفعا للمطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا
وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما اورده اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان قوله و
قد يعقلان معا اذا كان دفعا للرد المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان
يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا بد من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يبعد ان
يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من امكان تعقل كل من مفهومي
الوجود والعدم من دون اضافة ونسبة الى شيء ما اصلا فان ذلك وان كان في الوجود
اظهر لكن العدم يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود
لا يحتاج الى تعقل شيء اخر فعند تعقل الوجود والعدم معا لا يحتاج الى شيء من الاشياء اصلا
فليتدبر وقد يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى مهية معينة كوجود البصر لزيد
ووجود الكتابة للانسان فيقال زيد موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان موجود
له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو مهية مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير
والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب او يضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو
بصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم
مثله في اعتبار التقييد والاضافة الى مهية بعينها وهو العدم المقيد وقوله عدم الملكة
فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به الوجود المقيد اعني المهية المخصوصة
وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد
اعمى او امي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي هو رفع له ومنسوب اليه هو المعروف بالتقابل
العدم والملكة ويفتقر ذلك العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة
لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهي محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك

الموضوع ولابد فى ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شئ
موضوعا لكل شئ فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايضا عن موضوع قابل فهو
ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودى فهو وجودى لذلك الاعتبار فلا بد له
من موضوع موجود يتقوم ذلك العدم به كما فى الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود فى
الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر فى عدم الملكة كون
الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشئ للشئ قد يكون بالشخص اعنى ان يكون شخص ذلك
الشئ قابلا له وقد يكون بالنوع اعنى ان يكون نوع ذلك الشئ قابلا له وان لم يكن ذلك
الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعنى ان يكون جنس ذلك الشئ وان كان فى ضمن انواع
اخر قابلا له ولم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول عمى لمن ولد بصيرا ثم زال البصر ومثال
الثانى هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلا والى هذا اشار المص بقوله
وقد يوخذ اى الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة
فى وقت اتصافه بالعدم كما فى عدم اللحية لمن جاوز حد الامرد يتحقق لهما العدم والملكة المشهوران
وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية فى وقت الاتصاف كما فى عدم اللحية للامرد
يتحقق لهما العدم والملكة الحقيقيتان واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى واذا اوجب او سلب
احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعنى بين النسبتين تقابل السلب والايجاب مثل زيد
كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب او سلب كلاهما فالنسبتان متنافيان وليستا بمتقابلين
مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب او زيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا ان وجود
الملكة اعنى الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما
مطلقا مثل الكتابة موجودة او معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل
زيد موجود كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب او امى كما عرفت وينبغى ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود
المقيد والعدم المقيد غير ما هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق
والخاص فى الحمل وعند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق
فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو التقابل السلب والايجاب بخلاف
المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق

فى جميع ما ذكرنا فى هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين فى هذا الكتاب قاطبة قد عفا اى هو
الحق فى هذه المقام المسئلة الثالثة عشر فى بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة
ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اى للوجود اذ الوجود كامر هو تحقق
الاشياء وليس من جنس الاشياء وجنس الشئ انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثانى
بقوله بل هو بسيط اى ليس له جزء اصلا لا الجنس الذى هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مط
لان الجزء لا محالة شئ ويعرضه كون وتحقق فالوجود انما هو كون ذلك الشئ وتحققه لا هو
ولا ما هو مركب منه ومن غيره لانه ايضا لا محالة شئ ويعرضه تحقق والحاصل انه بعد ملاحظة
ان المراد من الوجود انما هو كون الشئ وتحققه لا امر اخر وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه
لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك من انه لا اعم من الوجود لتصور كونه
جنسا له ومن ان الوجود كما يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا للوجود
فيلزم ان يكون الشئ عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا وانه لو كان له جزء
فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشئ بنقيضه
لعل الغرض منه تنبيه على ذلك فلا يضر المناقشة فيه وقد يقرر مراد المص بالوجود الموجود
فلو كان للموجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه فى جواب ما هو لكن ما بازاء الموجود
المطلق هو المعدوم المط وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شئ محض فكيف يستقيم ان يكون
جزئه مفهوما محصلا معينا المسئلة الرابعة عشر فى ان الوجود يتكثر بالذات اعنى ان له افراد
فى نفس الامر متكثرة بالذات بحسب تكثر المهيات ومتخالفة لتخالفها كما هو مذهب الحكماء
على ما عرفت سابقا لا ان يتكثر بالحصص بسبب الاضافة الى المهيات كما هو مذهب المتكلمين
بيان ذلك انه لا محالة لكل مهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هى اثار تلك
المهية وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك ان حيثية صدور اثار مخصوصة
مخالفة ومباينة لحيثية صدور اثار مخصوصة اخرى مخالفة المهية التى يصدر عنها تلك الاثار
لمهية التى تصدر عنها هذه الاثار وهذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع
اشتراك الكونين المخصوصين فى مطلق الكون ولا شك فى ان كل واحد من هذه الاكوان
المخصوصة كون خارجى بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا
وكون عروض الوجود للمهية فى العقل بمعنى ان الوجود الذهنى هو بمعنى الكون عقلى بمعنى

كون العقل ظرفا

كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجودا
لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا في الخارج للمهيات امتنع عروض الوجود للمهية في الخارج و
حكمنا بانه عارض لها في العقل بمعنى ان موجودية الوجود للمهية انما هي في العقل لا في الخارج فما
هو فرد للوجود المطلق هو كون المهية في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون و
هو موجود للمهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون في العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه
ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان
العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للمهية لا يتوقف على ثبوت المهية
قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت للمهية في نفس الامر
فاندفع الاشكال الذي ذكرناه سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا ممتازة
بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود قائما
على المهية في نفس الامر يتوقف على وجود المهية في نفس الامر لوجود سابق وثانيهما ان تخصيص كون
وامتيازه من كون اخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى المهية وقد
ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتفطن وهذا الذي ذكرناه هو مراد المصنف
بقوله ويتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بسبب تكثر المهيات التي يحمل عليها
الوجود وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون
المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم
والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفاء من ان الوجود بما هو وجود لا
يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم
والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها تشتمل
الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع
هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر فردا اخر وصفا للعلة وينتزعه
ويعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر وصفا للمعلول وذلك هو المعنى التقدم
والتاخر بالعلية كما سيأتي ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان
صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا في اعتبار العقل ومتقدما على صدقه على الفرد المتاخر
بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهوم على

ايضاً متقدم على صدقه على الفرد المتأخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان كون صدق مفهوم الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ثم وانما المسلم اقدمية وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته فتفطن وهذا الذي ذكرناه هو معنى قول المصنف ويتحقق اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراد الوجود المطلق العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي الماهيات المخصوصة في قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى غير ذلك فهذا تصريح من المصنف بان للوجود افراداً واقعية متحققة عارضة للماهيات في نفس الامر كما اومأنا اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرض بالنسبة اليها لا ذاتي كما على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر في مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزء من الماهيات فليس الوجود جزء من غيره مطلقاً اي لا من المعروضات كما سبق ولا من افراده النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله ويتحقق بالتشكيك على عوارضها هذا ما تقرر عندي في شرح هذا المقام العويص ولا اظن ان تجد من غيري ما فيه من محيص المسئلة الخامسة عشر في ان الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقولات الثاني فنقول قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة في طايفتين من المعاني احدهما ما يجعلون موضوعاً للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والماهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما معان معقولة تتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعني الموضوعات في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقييد بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة تنتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن ه

يقول

ولا يتصف بها الجون الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة
للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون
الا حين وجود الموضوعات في الذهن لان حيثيته من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في
مسئلة قيام الوجود بالماهية من حيث هي لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في العروض
وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج
وفرق بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج
مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها
الا في الذهن كما مر ولذلك ترى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين
ما هو المراد منه فتارة يعرفونها بالوجود الذهني بخصوصه مدخلا في عروضه وقريب منه
ما قيل هو ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لا يعقل الا عارضا
لمعقول اخر فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن
تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذي بها امر
في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص
بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقولات الثانية اصطلاحين قال سيد المدققين
تعريفها الموروث من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج وقد
قد عد منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن و
نظائرها واقتضى تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب ثم جمهور المتاخرين فسروا
ذلك بوجه يخرج اكثر ما عند القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية
بعد تعقل شيء اخر عارضة له لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها
كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل
العوارض الخارجية ولوازم الماهية واراد واما العوارض الخارجية لو حملت على معروضاتها
لصدق القضية الخارجية فكل ما هو كذلك من المعدودة منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء
والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا لجزئي وشيء وعلة في الخارج ثم
لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء وبعدهم هذه الامور منها و
بعض اخر ارتكبوا تكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور فيها ولم يطلعوا على ذلك التشهي ما اورد

كلامه واقول التحقيق في هذا المقام ان العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه بل يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محة ويكون له ما يحاذى به في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذى به في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذى به موجودا في الخارج ظرفا لوجود ما يحاذى به لا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا له ما يحاذى به فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محة بخلاف الثاني والثالث فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظ واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده بل يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في درجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت وجود المثبت له معروضه يجب ان يعقل التعقل عروضية العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية او لا كما في سائر الامور الاعتبارية الاضافات فان الابوة انما تعرض لذات الاب في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فحصلت رعاية ولجه للتسمية في الجميع ولا حاجة لذلك الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذى بها امر في الخارج فلاخراج المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأها امر خارج عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذى بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار اخر فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض الذهنية الاعتبارية العقلية ولا يرد من عد الامور المعدودة منها ما اورد عليه ولا حاجة في دفعه الى التكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المص والشيئية من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانيا بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة فيكون في الدرجة الثالثة من التعقل وليست الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول

ثابتة في الخارج وليست متأصلة فتطفن ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله
من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل ثابتة ولا يكون متأصلة في الخارج اي لا يكون
يحاذيهما شيء اصيل في الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فيكون
اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اولها المطلق بهذه اللفظة ولذلك اكتفى في سائر
المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية متأصلة في الوجود فلا شيئية
اي لا تشترط خصوصيات الماهيات اي في الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هي تعرض لخصوصيات
الماهيات اي في العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية المطلقة
من المعقولات الثانية فهو انه لو كانت الشيئية المطلقة متأصلة في الوجود يحاذيها في الخارج امر
في الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان
والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس في شيء منها امر موجود في الخارج هو بازاء
الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشيء المخصوص اذا حصل في
الذهن بان يجرد العقل من جميع الخصوصيات فيبقى الشيئية المطلقة واما ما قيل في بيانه من انه
لو كان الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا له بخصوصيته
فيكون له شيئية فهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصية غير الذات
المشتركة فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات
فمطلق الشيئية على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه
حتى يلزم ان يكون المطلق الشيء شيئية اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ
لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخارجية وخالفها بخصوصيته فللحيوان حيوان
وهلم جرا واما ما توهم الشارح القوشجي من انه ان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في
الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبائع جميع الكليات ليست بموجودة في الخارج
سواء كانت معقولات اول او ثواني فجوابه ان طبائع الكليات التي هي المعقولات الاول موجودة
في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سيأتي واما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين
سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود ومبحوثا
عنها ههنا وهو ليس بصدد عد جميع ما هو من المعقولات الثانية بل البحث في كل ما يبحث عنه
الى كونه منها ولعله كما قيل لدفع ما توهم بعض الناس من كون الشيء جنس الاجناس مسئلة

في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجود فمن لا يكونها افراد حقيقية للوجود المطلق فلا شك في تمايزها ايضا اما في الخارج عند من لا يقول بتحققها فيه واما في حد ذاتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل اشياء اعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها في حد ذاتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المصنف قال وقد تمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لا محالة من وجهين واستدلوا عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند بعدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصحح فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه اشار المصنف بقوله ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا عدم المعلول اولا الى غير عدم العلة ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما اختلف مقتضياتها واستدل نفاته بان المعدومات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه ان اريد انه ليس التمايز بين المعدومات امرا متحققا في الخارج او ليست المعدومات والعدمات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التمايز لا يستدعي ذلك وان اريد انه ليس لمفهومات الاعدام افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ثم قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم مطلقا اي ليس له شائبة الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا واعترض عليه الشارح

المو

المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام و
جمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يوجه في بيان التفريع انه
لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في
انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم التمايز الثبوت اصلا انتهى وقد يوجه لعل غرض
صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا لا كما وقع وهو العكس وفي كلام شارح
المواقف ايماء الى ذلك بل في كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدام
في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز حينئذ يكون للموجودات الذهنية على ما هو رأي المحققين
من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات حاول المصنف التنبيه على الجواب بذكر بعض الاحكام الدالة
على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار ومنها ان العدم قد يعرض لنفسه بان لا يتصور
العدم وذلك التصور وجود له في الذهن ثم يفرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور
عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه عدم متحقق
وان كان عن جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض لنفسه فان قيل معنى
عروض العدم للعدم ان يكون ثبوت العدم متحققة ويكون العدم
الرفع قائما بها والمفروض هنا هو زوال صورة العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن
وعروض عدم ورفع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته
وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول عنه بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفاهيم
في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال صورتها لا بانها يكون متحققة وعدمها قائما بها قيام
الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدما كان او غيره الا اتصافه به وصدقه
اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق يتضمن له فيلزم عروضه
في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم
عرض لجزئيا به لا لذاته انتهى والتحقيق ان اتصاف امر ما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف
ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا او عرضيا اذا كان اتصاف ذلك الجزئي بالمفهوم
كليا قال الشيخ في منطق الشفا اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض توجد فيه طبائع
الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا يتوقف فيلزم ان يكون جميع الماهيات متصفة

بنفا بعض ما هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا

هو فرد اللاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس فردا

لها بل هو موصوف به فهو فرد اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم

العارض لنفسه عند زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا

الى العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له فيتحد النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض

لنفسه باعتبارين مكثرين لذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل

وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان

اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين تقييديين يتكثر بهما ذات الموصوف

فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية

والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون باعتبارين يتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو

كذلك لان العدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال اعتباران احدهما كونه عدما

وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات لا محالة فللعدم المضاف اعني

زوال ايضا اعتباران بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث

هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو موجود في الذهن

وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه زوالا ورفعا للعدم المضاف اليه

في الذهن ثم ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه

من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغايرا بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك

ثم ان المصنف لما ذكر ان عدم المع يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال ان العدمين متلازمان

فليس استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المع ليس علة لعدم العلة

يعني ان التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم ببديهته

بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح وان قولنا ارتفعت حركة المفتاح فا

رتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المع وكون عدم المع علة لعدم العلة

بخلاف العكس في الخارج ظرف للعلية وان جاز في الذهن كون عدم المع علة لعدم العلة في الذهن

بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيستدل بالاول على الثاني

كما جاز العكس اعني ان يكون عدم العلة علة لعدم المع في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي

للكون

اللازم للكون المذكور برهان انّي وهو الاستدلال من العلة وبالعكس اى عكس هذا الاستدلال
وهو الذى ذكرناه لِمّي وهو الذى من العلة على المعلول بيان ذلك انّ الحدّ الاوسط في القياس يجب ان يكون
علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمّي ذلك القياس
برهانا لِمّيا وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا لسبب لكنه
لا يكون بين الوجود له بل يكون معلولا له سمّي برهانا انيا ولا ينافى تسميته بالبرهان اذ
يعتبر فيه افادته لليقين تصريحهم بكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك
ان العلم اليقيني بكل ما له سبب وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا مط صرح بذلك
الشيخ في الشفا المسئلة الحادية عشر في تعاكس الاعم والاخص ايجابا وسلبا في العموم والخصوص
واليه اشار بقوله والاشيا المرتبة في العموم والخصوص وجودا اى ايجابا يتعاكس منهما عدما
اى سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضهما عموم
وخصوص مط لكن على عكس العينين اى نقيض الاخص مط اعم من نقيض الاعم مط وحمل الش
القوشجي العموم والخصوص على ما هما بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فان الاعم وجودا
منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم
الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على ما هو بحسب
الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم عن غيره اى الاثبات
والسلب فيصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ورده المحقق الدوانى بان اطلاق الوجود
والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى من حمله على غيرهما
لا جدوى فيه يعتد بها ولا يتعارف البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية
في هذا الكتاب اقول ايضا حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس بابعد من حمل العموم و
الخصوص المتبادر منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق المسئلة الثانية عشر في عدم
الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله وقسمة كل منهما اى
الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية اى منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي
ولا يتصور فيهما اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما
ان يكون بالغير وهو المحتاج او لا وهو الغنى واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية
المسئلة الثالثة عشر في تحقيق المواد الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها

والاشارة اليه بداهة وبيان انحصارها بحسب الذات والغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلاثة هي التي
يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة
ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيرها للموضوع والامتناع استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع
والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث في
الامور العامة لكن باعتبار وقوعها في قضايا محمولاتها الوجود او العدم لا غير وزعم صاحب المواقف
ان المبحوث عنها ههنا في المنطق فقال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي
هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح
المقاصد بانه ان اراد كونه واجبة اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان التالي
ثم في معناه انها واجبة الثبوت للماهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر آخر ثم قال وكان يحمل
بعض القضايا خاليا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه
انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه انه ما يصدق عليه هذا يصدق عليه ذلك او يحمل والمحقق
على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت له ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة
انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد ان المبحوث في هذا الفن اخص من جهات القضايا
لا عينها والا لكانت لوازم الماهية من قبيل الواجب الذي يبحث عنه وليس كذلك وهذا بعينه ما صرح به
المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية لازمة للاربعة فمعناه وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو
غير الوجوب لذاته بمعنى ان المتبادر من الوجوب هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته
وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية لازمة للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى القول
بانه يحمل بعض القضايا خاليا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة مع ان ذلك لا يخفى فساده ولذلك
قال في حاشية الشرح لقد نبه بكلامه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت
لوازم الماهية واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى
بحسب اختلاف المحمول لا يبطل اختلاف مفهوم الواجب الذي هي المادة والجهة بعينه لكون المتبادر
في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود
لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم
الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات واجبة لاجل وجوب اللوازم لها فليتدبر ولا اشارة الى ما
ذكرنا من الاتحاد قال المص قدس سره واذا حمل الوجود كقولنا الانسان موجود وهذا المحمول يقال له الوجود

ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة او جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب
فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر غير مرة وهذا الوجود ثبوت وجود الشيء لغيره والوجود رابطي
ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة فان قيل فعند حمل الوجود ايضا لا بد من اعتبار
الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا
استحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم
ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين اعني تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين
الموضوع والمحمول نسبة لا يخلو عن كيفية بحسب نفس الامر تسمى مادة وعن كيفية في التعقل
تسمى جهة والى هذه اشارة الى بقوله ثبت مواد ثلث في انفسها اي ثبت في نفس [illegible]
اعني بنفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها الا من حيث
حصلت في التعقل والتلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد وبازائها
تلك وجهات ثلث في التعقل هي الصورة العقلية التي يحصل للعقل من تلك الكيفيات الثلث فان
كانت موافقة لتلك الكيفيات الثلث صح يكون الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة لتلك
الكيفيات صح يكون الجهة غير مطابقة للمادة وعند مخالفة الجهة يكون المادة متعلقة بصورة غير مطابقة
وقد يجاب عن هذا ايضا بان يكون الكيفية النفس الامرية اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة
فيها ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم يكن مطابقا للواقع جهة الا انه لم
يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن آخر وليس المقصود هاهنا بيان تفصيل المواد
والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلثة الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل
فان هذا القدر كاف هاهنا هذا قال المصنف في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة و
الفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة ما يفهم ويتصور منه عند النظر في
تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة
او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج ب لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه
ان نسبة الب الى ج هي نسبة المسماة بالامكان العام الشامل للوجوب وللامكان الحقيقي بل هي احدهما بعينه
الضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها
بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامكان والا
متناع فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة [illegible]

وكذا العدم اى وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تتبع مواد وجهات فلا يخفى اذا جعل الوجود رابطة
يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او
عدما او مفهوما اخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل الامرين فان حمل الوجود او العدم ولا
يخفى من اعتبار الرابطة انه لا ينبغى ان يشك احد ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب لا بد
من الرابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم فى ذلك بديهى البطلان قال شارح المقاصد المحقق مو
على ان كل قضية الوجود او اللاوجود رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها
او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب وموجود
فى معنى يوجد واجبا او يوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم فى معنى يوجد
ممتنعا او يوجد معدوما او لا يوجد ممكنا او موجودا وقولنا الانسان ممكن موجود فى معنى
يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور تتعدد الاعتبارات اى تتغير وجود هو
المحمول واخرى رابطة انتهى وعندهم تردد واختلاف فى ان المعتبر فى المادة وهو الرابطة الايجابى
فقط بان يكون المادة هى كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان
هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابى والسلبى حتى يكون المادة فى
قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفى قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول
المطابق لكلام الشيخ حيث قال فى الشفاء واعلم ان حال المحمول فى نفسه عند الموضوع لا الذى بحسب
بياننا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو للتى يكون فى كل النسبة الى الموضوع بل الحال التى للمحمول عند الموضوع
بالنسبة الايجابية من دوام صدق وكذب ولا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان
المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر
عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب
والسلب فان القضية السالبة يوجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند
الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب قال فى الاشارات لا يخلو المحمول فى القضية
او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون لنسبته الى الموضوع نسبة ضرورى
الوجود فى نفس الامر مثل الحيوان فى قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبته
ما ليس بضرورى لا وجوده ولا عدمه مثال الكاتب فى قولنا الانسان كاتب وليس بكاتب او
نسبته ضرورى العدم مثل الحجر فى قولنا الانسان حجر والانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا

بى هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة اشىء قد يتوهم كون كلام المصنف ره
مخالفا لذلك وليس كذلك فان معناه على ما قيل ان المواد الثلث ثابتة فى القضايا الموجبة والسالبة
وذلك لا يقتضى كونها فى الموجبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا
كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ فى الاشارات فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد
على هذا التقدير وهو اعم من كون بعضها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على
ثم كل من التقديرين يحتمل الوجود والعدم الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث فى تعريفها كما
الوجود اى تصورات هذه المعانى الثلثة ضرورية الا انها يعرف تعريفا لفظية فيقال الوجوب
ضرورة الوجود واقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضائه او
استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضائهما
ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى ان يوخذ كل منها فى تعريف الاخر
فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب
وكذا تعريف كل من الثلث بسلب الاخيرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذلك
الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او
ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان
القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا وقد يوخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية
اى كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يوخذ بحسب الذات بمعنى بالنظر الى الذات ما
يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن
اقسامها الا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون انتفاء صدقها على المفهوم واحد ابدا وبيان
ذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره اما ان يكون بحيث يجب له الوجود
او لا يجب والثانى اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب لذاته والثانى
هو الممتنع لذاته والثالث هو الممكن لذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات
ويمتنع صدق اثنين منها على احد من المفهومات وهذه القسمة جارية فى المفهوم بالقياس الى اى
محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها لما مر من ان التى نبحث
عنها ههنا هى التى تذكر فى جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال
ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم لا يق هذه القسمة دائرة بين النفى

والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من
من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذه التقسيم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان
معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب لذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله واما
ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج في هذا القسم
امران الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد به ان يمتنع له
الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث
هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما
معا او تقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللا
وجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة لا غير قلنا هذه قسمة بالنسبة
الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع
اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل
ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الراي لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة
مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض
احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا ريب في كونه مقطوعا به وبذلك يتم التقسيم فان قيل
كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده على ما خرج من التقسيم ينافي كون الوجود عين
ذاته بناء على ما ذهب به الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه سواء
كان بالوجوب او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك
فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق
واعم من ان يكون بقيامه به او بكونه نفس المبدأ اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت
له عرفا بمعنى كونه غير فاقد للوجود وثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وبيانه تحقيق
مذهب الحكماء يأتي ثم وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا
باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد وابه سلب قيامه بالغير وبان الامر
ههنا مبني على ما يبدو في بادي الراي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء الماهية
لوازمها او لا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود
او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه لا يمكن انفكاكه عنه بل ابن توله يكون القسم تعقيب

يعني اذا اخذ هذه الثلثة ذاتية لا يمكن انقلاب واحد منها الى اخر منها بان يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته او بالعكس وذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات او يصير الثابت بغير الذات بالضرورة

وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب والامتناع بامتناع اعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير وح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اى في المفهومات مط لاستلزام اجتماعهما في مفهوم واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير الذى هو عدم علته والممتنع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات ثم يمكن انقلابهما بدل قوله القسمة بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذى هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة عطف على مانعة الجمع اى اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذى هو الامكان الذاتى مانعة الخلو في الممكنات التى هى اخص من المفهومات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمه وليس بين الثلثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتى مع كل واحد من الغيريين فان قيل هذه القسمة للشيء الى نفسه وتسميته اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم يتوجه في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلى بين الجزئيات لا الكل بين الاجزاء فبقى فيكون ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد في الممكنات المعروضة للامكان في الواقع لا المأخوذة بعنوان الامكان فعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان الظ الشايع كون القسم اخص مط من المقسم في نفس الامر ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعنى اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر اى ما يشتق من الاخر فيق واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس اى واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يق وجوب الوجود امتناع العدم فليس بصحيح الا مبالغة في الاستلزام لان احدهما كيفية لنسبة الوجود الى الماهية والاخر لنسبة العدم وهما متباينان فكذا كيفياتهما فان قيل الكيفيتان هنا الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان

والمراد هو تضاد المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم مأخوذين مع الاضافة
الى ما اضيفا اليه حالكونهما وصفين لذات واحدة متضادان فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد
اهانة اوليائه لم نقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصفا للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما
متغايران وايضا الوجوب ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة
ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع
عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيفا اليه الوجوب ومقابل مقابل النسبة عين تلك النسبة
فكان الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين
الوجوب قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان
المراد هو تضاد المقيدين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغاية ما ثبت ان
الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي تقدير
فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليصيرا متضادتين بخلاف المطلقين كيف وتضاد
المقيدين مستلزم لتضاد المطلقين واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام او الاهانة وصفان
لفعل واحد كالقيام من جهتين وليسا بمتضادين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور واما
ما استدل به فمدفوع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة بل ضرورة ما يقابل
تلك بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة ما مقابل تلك النسبة يصير منشأ الكيفية عارضة لتلك
النسبة هي عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما وقد يؤخذ الامكان بمعنى
سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف وكان ما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين
المسمى بالامكان الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثاني الضرورة الاخرى اي ضرورة الطرف الموافق
وهو الامكان الخاصي الذي قد مضى جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان العامي لفهم العرف
العام هذا المعنى الثاني من اطلاق لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه
وقد يسمى العامي عاما والخاصي خاصا ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم هاهنا ايضا عموم
ما يشتق منه المتحقق وللامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية و
الوقتية من الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة بناء على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب
الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط فاليه
الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون

الحكم غير ضروري للنسبة لا في وقت كالكسوف ولا حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة
للانسان وقال المصنف في شرحه هذا الامكان يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية
والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط
بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان طبيعة الانسانية متساوية
النسبة الى وجود الكتابة اولا وجودها ثم قال وانما قال كانه احص من الوجهين لان الاخص
والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا
دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر وقد
يوخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقع ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون
الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من الاحوال الوجود من ايجاب او سلب
بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري الوجود من ايجاب او سلب
في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المصنف في شرحه هذا معنى رابع للامكان وهو
الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما بنسبة الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما
موجودا واما معدوما فيكون اما ساقطا من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي
على الامكان الصرف لا يكون الا ما بنسبة الى الاستقبال من الممكنات التي لا تعرف حالها انها تكون
موجودة اذا وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
الاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا
صرفا ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان
هو الحال وعدم تعيين الوجود والعدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرافة الامكان انما هو
بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فانا اذا في تعيين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد
الحوادث الى العلل السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه في موضع اليق به انشاء الله تعالى ثم ان بعض
من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال
لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده في الحال ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا
ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده
في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا والى هذا اشار
المعنى بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه يشترط ما لا
ينبغي وذلك انه يحسب

يحسبنا اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انا اذا لم نجعله موجودا بل فرضناه معدوما
فقد اخرجناه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك انتهى وقيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد
بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي
في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه لشرط الوجود في الحال من غير لزوم محذور وفيه
ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط
فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا ايضا فساد ما يتوهم من ان الامكان
الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان
الاستقبالي واما ممكن العدم فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال
وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات
وكونه في حاق الوسط غير مائل الى احدهما كما مر المسئلة العاشرة في ان الوجوب والامتناع
والامكان امور اعتبارية غير متاصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية
بوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول
ما اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق
عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون ثابتة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة
واحدة موجودا وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على افراد الموجودة والمعدومة فباعتبار
صدقها على افراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة
فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة وبعضها معدوم مع ان الانسان صادق على الجميع
فالانسان باعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه ان يكون اتصاف
المعدوم بالموجود ولا يكون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد
الموجودة متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة فظاهر بطلانه لان ذلك ضرورة امتناع
اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة
الثانية معدومة فنقول ان كلما كان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي انما

يكون

انما يكون بوجود فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصافها بوجودها لا يتاخر عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون وجوب الوجوب العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه فالجواب عن الاول ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب تعالى لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع وهذا الوجه يدل على استحالة عينية الوجود مجموع الثلثة لا البعض اذ يجوز ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف ماهية الوجوب بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل على ظاهر ما صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اتحد فرد بوجه منه مثل ذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل بجميع اجزائه في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المختص الاتي واما بوجوه المختصة بواحد واحد فالمختص بالوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية عينية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها والمفتقرة الى الغير ممكن والواجب بما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل اتصافه بامكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها مطلقا ولا نسلم من ذلك الجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو مم فيمتنع زوال الوجوب مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور

العينية اذا كانت موجودة لا يمكن اتصاف محل الموجود بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالآخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فيلزم ان يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا يكون منشا انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته لا من حيثية اخرى فيكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع كما في ساير الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشا الانتزاع فيكون واجبية الواجب بذاته لا بامر زائد عليه فلا يلزم الامكان فقطعا و لا يمكن ان يتوهم على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهم شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالضرورة ولو خص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانها الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان العام بالضرورة وهو صفة لا محالة فيفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا ايضا والموصوف بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية العدم ايضا لان الامتناع كما اشار اليه سابقا في اول المشتركين معنى واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع كون معنى الواحد متاصلا وغير متاصل فاندفع ما يتوهم من ان كلام المصنف في اضطرابا لان ما في اول المشتركين يشعر على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لا خذ الامكان فيه وجوب حمله على الامكان العام المقيد بطرف الوجود يدل على ان ابطال الثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلوب ابطال الثبوتية باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان و لم يكتف بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يقول لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة قلنا ان المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج بل من شانه الوجود المتبين وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه

اختصاراً للأول بل صح دليلا برأسه وتقريره والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان حينئذ يكون صفة ثبوتية متأخرة عن وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشئ يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد استعمل هذا الوجه في الوجوب ايضا فان الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب الشئ لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوبه فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان او الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التأخر فانه لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية ونظائرها وكذلك اذا قلت جعل صاحب التلويحات تأخرها منافيا لكل ما هو من الصفات متأخر عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق فرقا بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن فرق بينهما لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا الامكان امكانه لا او لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف بيانها انه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام لا تمايز وتقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشئ العدمي وبين رفع الشئ العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي ضرورة ان الشئ ورفعه متناقضان سواء كان الشئ عدميا او وجوديا فهما متمايزان قطعا قوله الاعدام لا تمايز قلنا ممنوع كما مر وقال الشيخ العلامة لفظ المنفي بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على مذهبنا وعلى ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون

اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصح استثناء نقيض التالي على انه يصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتمحل لتصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان يتصف الامكان بالمنفي بحسب نفس الامر الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا لكن لزم الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها فان قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن الامكان المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي يتحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له تناقض وح لا يكون قولنا المنفي مستدركا ونقرير الجواب بنا يمنع المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا يبعد حمل كلام المص عليه جدا وجوابا اما حجة فلان الملازمة التي ادعاها المسند لا تماهي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة التي ادعاها المسند واما جوابا فلان كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع الاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذلك و الحاصل ان المص اشار الى الاستدلال والجواب عنه لكلام لا يوافق تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني والظاهر ان مقصود هذا القائل ان مراد المص ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق بين وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله لا يتحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة هذا الكلام على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يقول فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت هذا تمسك الشيخ في الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال عندنا ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخ امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا و مح ان يكون معنى معدوما والا

فلم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكانه واللاامكان له فكيف
ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اى موجودة
فى الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اى له منشأ انتزاع فى الخارج فلو لم يكن فى نفس الامر
فلا يمكن ان يتصف به شىء فى نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته
لما فى نفس الامر كما سيأتى فى الكتاب واذا لم يكن الشىء متصفا به فى نفس الامر لم يكن ممكنا فى نفس
الامر فهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى
الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد فى محل النزاع وذلك خبط عظيم منه
واعلم ان للمخالفين اعنى الذاهب الى ثبوتية الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد
مشككات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب
فمنه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن
العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا
معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة فى ان يكون مفهوم معدوم فى الخارج
عبارة عن اقتضاء الوجود امر موجود فضلا عن امر معدوم فى الخارج هو الوجود على ما
ان الوجود ليس بموجود فى الخارج وانما المحال هو ان يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون
المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما
لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعنى اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان
لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مط مع القطع بان الوجودى لا يصدق على المعدوم مطلقا
لان العدم جزء منهما وما جزؤه معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعنى المعدومين
هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع
كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين على تقدير التسليم
فالمراد بالعدمى هناك ما يكون السلب داخلا فى مفهومه لا ما يكون معدوما كما فى ما نحن فيه
وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين تم بل ارتفاع النقيضين فى المفردات هو ان لا يصدقا على
شىء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شىء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاع
ارتفاع النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت فى انفسهما نعم معنى ارتفاع
النقيضين فى القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان فى انفسهما ولا يثبت مدلولاهما

مايكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في انفسها بثبوت مدلولها الثاني انهما لو كانا اعتباريين اعتباريين لا تحقق لهما في الخارج الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل وبهذا وصفي الوجوب والامكان لان ما لا يتحقق الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل اولا وسواء فرضها اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة فيه على ما مر الثالث ما مر في كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب ايضا كما لا يخفى الثالث ما مر في كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب ايضا كما لا يخفى المسئلة الحادية عشر في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذا ان حكمان اشار الى الاول منهما بقوله والوجوب شامل للذاتي والغيري وكذا الامتناع ومغروض هما باعتبار بينهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير كما يحصل الممكن بالنظر الى وجود علته وجوده وعدمه على ما سيأتي فالممكن لما لم يكن ذاته سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض الوجوب من وجود علته والامتناع من عدم علته فمعروض الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب والامتناع فلو استند الوجوب او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو ممتنع لما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا او ممتنعا بالذات اذ لا خلو من الثلثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء وهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي ان يقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما وبالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين

حيث

لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاؤها العدمهما فلا ينافي الوجوب الغيري او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما اقتضاء الذات الوجود وابائها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم وابائها عن الوجود فيتنافيان اقتضاء الغير لسا واستهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات اياه وابائها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون لاعتبار الغير لغوا في حصول معنى الامكان بحيث فرض حصوله مع عدمه ايض فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات مشروط على انتفاء العلة الغير فاذ وجد يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فللغير مط سواء كان وجود الغير او انتفائه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا لا محة مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فتفطن وح يمكن اسناد بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايض كما لا يخفى لما ظهر من قوله ومعروضها بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين اراد ان اشير الى جهة عروض كل منهما فقال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها يعني عروض الامكان للمهية الممكنة انما هو من جهة كون المهية مقطوعا النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت مجامعة معهما وقوله وعلتها اي علة المهية علة لوجودها او العدمها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي المهية وعلتها يثبتهما بالغير اي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فبالنظر الى علة المهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى المهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع المهية يلحقها وجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة المهية يلحق المهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب لعلته لم يوجد واعلم انه ظ ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة وما الوجوب اللاحق فالظ انه ايضا كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى المهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زايدا على المهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين المهية فلعناد الوجود في الواجب بالذات الذي وجوده عين مهيته كما سيأتي مع ذات الواجب لا يتصور منشأ للوجوب الذاتي

وقول المحشر فيما بعد والحقه وجوب الشئ لا ينتج عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية الفعلية انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق في الواجب ولو سلم فالمراد انما يكون من الممكنات لكون الكلام هناك في الممكن وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدوانى على المصنف من انه صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا ينتج عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو منا في قوله ومعروضها بالغير منهما ممكن هذا قوله ولا منافاة بين الامكان والغيرى اى بين الامكان الذاتى والوجوب او الامتناع بالغير تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروضهما بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين وجود الشئ في نفسه ووجود الشئ لغيره وكان كل موجود في غيره موجودا مطلقا من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا من غير عكس فقال وكل ممكن العروض اى الوجود للغير بالحلول فيه لا نقيض ذاتى اى ممكن ذاتى على الاطلاق من غير عكس اى ليس كل ممكن ذاتى على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود وهو ظ ولا الوجود لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق سواء كان بالحلول اولا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشئ لغيره لا يستدعي ثبوت الشئ في نفسه كما في العمى والحق ان ثبوت الشئ لغيره يستدعى ثبوته في نفسه الا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه اى بعين ذلك الثابت كما في الموجود الحالّ او بمنشا انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يتوهم لا حاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى

المسئلة الثالثة عشر في ان علة افتقار الممكن على العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء ومنهم الى الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو معه بشرطا واختار المصنف قدس سره

مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة اى علة وجوده وان
لم يتصور غيره اى غير الامكان كالحدوث وغيره تقرير هذه الحجة ان العقل اذا لاحظ الموجود
الموجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا اخر لا محالة
علة وجوده وذلك يجزمه بالبديهة بان احدى المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح
هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان
قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم العلم بالعلة ايضا ومعلول اخر لها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة
للافتقار قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار
ظاهر البطلان لا يذهب اليه وهم وانه يستلزم وحده العلم بمعلول اخر لها بل مع العلم بصدوره عنها
والعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور العقل وجود الحادث
فلا يطلبها اى علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار
تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اى موجود بعد عدمه من دون ان
يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك
لانه لا يجزم حينئذ بان له علة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير مساو لعدمه
نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط تخلف عنه العلم با
الافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عاما لا
بطال الجزئية والشرطية ايضا بان المفهوم المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا
ولا جزءا ولا شرطا فتدبر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال
كون الحدوث له مدخل في علية الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها
ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود بالعدم المتاخر عن الايجاد
المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او جزءا او شرطا تقدم على نفسه بمراتب فان
قيل الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة للامر
المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما يستلزم هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو
متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود
بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد لصحة
ان يقال اوجد فحدث وبذلك تم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ذاتيا او لا وبالجملة لا يتصف الماهية

الاحال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة الحاجة وتستبعد
ان يقول به عاقل انما المراد وان علة الوجوب الحاجة بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان الحيثية
لا تتاخر عن الوجود اى كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما فى الامكان بعينه
قلنا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما فى الممكن كان ممكنا
وهو باطل بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة لا فساد فيه
وليس كذلك اصطلاحا حادثا بل هو مسامحة فى المعنى الاصطلاحى كما قالوا الجوهر الموجود
لا فى موضوع ثم قالوا ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا فى الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد
هو الحدوث بالقوة فيندفع هذا التوهم ايضا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق
الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك الا ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان
مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا فى كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك
وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى فاعلم ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهى كما سيأتى
فى الكتاب بعد عدة مسائل فكان الاولى ان تتاخر عنها وقد وقع فى نسخة شرحها العلامة الحلى وضع
مسئلة الحاجة ههنا لكن عقيب مسئلة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما سياتى ايضا ولعله سهو من
المحلل لتقريره فى نفى الاولوية الذاتية لتبين تساوى طرفى الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم
يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضى بذاته الوجود والعدم بحيث يكون واحد
منهما ضروريا بحيث لا ينافى كونه اولى بالنظر الى ذاته اولوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور
على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السوية لا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل
العدم اولى بالممكن مطلقا اما التوهم عدم الحاجة فى حصول العدم الى سبب واما لان الحاجة
فى طرف العدم اسهل لحصوله بانتفاء شىء من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا
والحاجة فى طرف الوجود انما هى بتحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن
كما يستند فى وجوده الى وجود علته يستند فى عدمه الى عدمها واما الثانى فلانه لا معنى
لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض ام لا يتحقق بهذا لا يقتضى اولوية
العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى
غيرها لا يقتضى اولوية لذاتها وقيل اذا وجدت العلة فالوجود اولى به والا فالعدم وفساده
ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى بالاعراض

الرجحان

السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك
فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له فيهيئة تلك الاشياء لا اقتضائها التقضي والتجدد غير
قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود
او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه يكون
واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف
وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة
شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان
الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوقوع
ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا نظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على امتناع الغير
المنتهية الى حد الوجوب بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بانها انما تدل على امتناع الوقوع فهي غير واردة
على محل النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان
الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محل النزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا
الثاني فانهم جعلوه مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على اخذ
الوقوع اذ دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع نعم من قال باولوية العدم
بالممكن مطلقا وبالاعراض السيالة كما مر الظاهر ان مراده من الاولوية هي الاولوية بالمعنى الاخير لا الا
ولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا
جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري
فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما يستغني في ضرورة الوجود على
الغير فظهر انها لا تصلح بطلانه للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما اشار اليه الملخص بقوله
لا يتصور اولوية طرفي الممكن لذاته بحيث لا يكون ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال لا لاداء انها غير
معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون
تلك الاولوية اولوية بل وجوبا يلزم الانقلاب اما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية
اولوية ذاتية غير متصور بيانا لما لا نقهها لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان
الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان

ومعدوم ... كان ... الاولوية ...

الطرف الاخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب وهو افحش من ترجح احد المتساويين بلا سبب
او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى
لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد بالامكان
امكان طريان الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان امتناع زوال ما بالذات
انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها لها
على سبيل الاولوية فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل
النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر لا وان اريد
امكان الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد انا لا نسلم ان امتناع الطرف
المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات
بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب فالواجب على ما خرج من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات
الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا السبب انما يجعل
مسببه اولى اذا كان تاما اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان
كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب وذلك السبب وذلك
محال ونقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو
ايضا محال لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز
ان يكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا نختار اولا ان المراد
امكان الطريان وعدمه بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن يقتضي الاولوية على سبيل
الوجوب حيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز
تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او لسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك
الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ونختار ثانيا ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر
ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود
كانت مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك
اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح اذا كان
ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب

فالتحقيق

فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هى الاولوية التى تكون الذات
كافية فيها و تكون تلك الاولوية كافية فى وقوع الممكن وح فللقائل ان يقول يجوز ان تكون
ههنا اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل تحتاج فى اقتضائها الى عدم الطرف المرجوح او يكون
الذات كافية فيها ولا يكون هى كافية فى الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم المذكور و نفرض على
التقديرين ان يكون الاولى هو الوجود ان ليس هناك سبب للعدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر
موجود فينسد باب اثبات الصانع كما فى صورة الاولوية الكافية قلت لذات اذا كانت غير كافية
فى الاولوية او الاولوية غير كافية فى الوقوع لم يكن مقيد فعلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى
اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر ايضا
ان بعد نفى الاولوية يكون طرفا الممكن متساويين فى الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم
يكن كافية فى انتفاء التساوى فثبت مذهب الجمهور من ان طرفى الممكن بالنظر الى ذاته على السوا
اى فى الوقوع و فى الحاجة الى علة فى الوقوع سوا فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير
كافية فى الوقوع اولا هذا ثم ان مسلك المدققين باخذ الاولوية الذاتية على وجه اخر وهو انه كما
ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود او العدم بالقياس اليه نفسه لا لما تقتضى ذاته وجوب احدهما
كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود اولى والبقى بالنظر الى ذاته من العدم فى نفس الامر
من غير ان يكون هناك علية واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدليل المشتمل
على حديث الاقتضا والعلية الايجابية كما قيل وبيان بق لما وجب كون الذات كافية لوقوع
الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سوا كانت الكفاية على سبيل العلية او
الاستصحاب فنقول ان امتنع الطرف الاخر نظرا الى الذات لزم خلاف المفروض وان جاز
نظرا اليها يلزم جواز تخلف ما يكفى الذات فى تحققه عن الذات وذلك مح كتخلف المقتضى عن
المقتضى فان ذلك انما يستحيل لان المقتضى اذا كان تاما فى الاقتضاء كان كافيا فى وقوع المقتضى
فلا دخل فى ابطاله هوان الحصول من دون الاقتضاء مطرما الا مخيله وقياسه على الواجب
ليس بصحيح فان الوجود فى الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية
واما ههنا فلا يمكن كون الوجود الاولى عين ذاته الممكن والا فيستحيل انفكاكه عنه فلا يكون
اولى بل واجبا كما لا يخفى المسئلة الرابعة والعشرون فى ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وكذا
ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم واليه المنبه بقوله ولا تكفى الخارجية اى لا يكفى الاولوية

الثابتة من العلة الخارجية عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم
ما لم يجب احدهما من الاولوية لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست
بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم يكن متصورة اما ان الاولوية الخارجية
متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب لا زوال ما با
لذات فان ح لو لم يكن طريان الطرف الاخر لم يلزم ان يكون الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا
فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم جواز
ما بالذات بل زوال ما بالغير بغير اخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار
اليه بقوله لان فرضها لا يحيل المقابل اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل
الطرف المقابل الاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير
فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع مع تلك
الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا
الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا للممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس
احدهما راجحا على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الماخوذة مع الذات
يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح اخر غيرها فنقلنا الكلام اليه
فلا بد من انتهائها الى الوجوب اي الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل على انا نقول
مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب او لا
فيلزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المطلوب
قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكتفي في وقوع الطرف الراجح
رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا يمتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد
المتساويين او المرجوح لشيء وانت خبير بما قررناه بسقوط هذا المنع راسا ثم قال فالاولى ان
يق العلة التي يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم
معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم
يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واعترض عليه
المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة
وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان على تقدير تسليم ذلك يمكن ان يق انه ممتنع

ممتنع بالذات

ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت
امتنع تخصيص نقيضه بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر اقول هذا وارد على ذلك التقرير
لكنه لو قرر هكذا لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما
بالوقوع يحتاج الى مرجح اخر لتم ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل النافي للاولوية الخارجية ينفي
الاولوية الذاتية ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق ويلحقه وجوب اخر لا يخلو احد نقيضيه
نعليته يعني ان كل ممكن فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه عن العلة التامة
وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن
ان يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل على شيء اخر فهو واجب بثبوت المحمول له بشرط
المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة بل موضوع السابق هو المهية غير ماخوذة
مع احدهما فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده
وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما لا يخفى
اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود و
الامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور
لانه اما ان يراد به احتياج الوجود اليه في الخارج كيف يتصور توقف احدهما على الاخر ولو فرض ها
لوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا
يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الا
حتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينهما فان العقل يحكم قطعا
بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وجوده ما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه
لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل الى التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة
التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة
ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن
مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافي الاختيار ويرجح بنقض
دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكذا
المعلول وايضا لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم والا يجب المهية او تمتنع اي الامكان
لازم لمهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة المهية واجبة بالذات او ممتنعة الذات لا

الخلو عن الثلثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما منفكان لا محالة بزوال الغير وهذه مسئلة علیحدة وذكرها فی خلال مسئلة وجوب الممکن لثلاثة ثم ان عند عروض الوجوب یرتفع الامکان وقد استدل علی ذلک بان الامکان لو لم یکن لازماً للمهیة الممکن بل یکون حادثاً بعد ما لم یکن فان کان حدوثه لها لامر یقتضیه فیکون الامکان ممکناً فی نفسه لحدوثه وتردد استناده الی الغیر فیکون للامکان امکان ویتسلسل وان لم یکن حدوثه لامر یقتضیه بل جاز حدوثه لا لعلة یلزم انسداد باب اثبات الصانع وایضاً ان توقف حدوثه للمهیة علی حادث اخر یتسلسل والا فاختصاص الحدوث بوقت دون وقت ترجح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان الدعوی اظهر من هذین الدلیلین وربما استشکل علی لزوم الامکان لمهیة الممکن بان حدوث العالم غیر ممکن فی الازل لدلائل الحدوث ثم یصیر ممکناً فیما لا یزال فثبت حدوث الامکان ثم انه لم یکن ثم کان بحیث امتناع المقدوریة للممکن بعد الوجود لامتناع تحصیل الحاصل والجواب عن الاول ان الامکان ثابتة وهی غیر امکان الازلیة وغیر مستلزمة له وذلک لانا اذا قلنا امکانه ازلی ثابت ذلک کان الازل ظرفاً للامکان فیلزم ان یکون ذلک الشیء متصفاً بالامکان مستمراً غیر مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذی یقتضیه لزوم الامکان لمهیة الممکن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازلیة الامکان ممکنة کان الازل ظرفاً للوجود علی معنی ان وجوده المستمر الذی لا یکون مسبوقاً بالعدم ممکن ومن المعلوم ان الاول لا یستلزم الثانی لجواز ان یکون وجود الشیء فی الجملة ممکناً امکاناً مستمراً ولا یکون وجوده علی وجه الاستمرار ممکناً اصلاً بل ممتنعاً ولا یلزم منه کون ذلک الشیء من قبیل الممتنع لان الممتنع هو الذی لا یقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور فی کتب القوم ولنا فیه بحث وهو ان امکانه اذا کان مستمراً ازلاً لم یکن هو فی ذاته مانعاً من قبول الوجود فی شیء من اجزاء الازل فیکون عدم منعه منه امراً مستمراً فی جمیع تلک الاجزاء فاذا نظر الی ذاته من حیث هو لم یمتنع من اتصافه بالوجود فی شیء منها بل جاز اتصافه به فی کل منها لا بدلاً فقط بل معاً ایضاً وجواز اتصافه به فی کل منها هو امکان اتصافه بالوجود المستمر فی جمیع اجزاء الازل بالنظر الی ذاته فازلیة الامکان مستلزمة لامکان الازلیة نعم ربما امتنع بسبب الغیر وذلک لا ینافی الامکان الذاتی انتهی فالحق فی الجواب هو التزام امکان الازلیة للعالم امکاناً ذاتیاً وذلک لا ینافی الحدوث الثابت لمانع غیر الذات والجواب عن الثانی ان کون المقدور مقدوراً امر اعتباری لا یوصف بامکان الوجود حتی یتصور زواله وان وصف

بالامكان من حيث وقوعه ضعف لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع
ناش من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي و وجوب الفعليات يقارنه جواز
العدم اى الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لمقابلة على طبيعة
الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان حال الماهية من حيث هي لا بشرط
وهذا دفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين
الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد
ان قولنا واجب الوجود موجود قضية فعلية لا يخلو عن الوجوب اللاحق مع انه لا يقارنه جواز
العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما يتاتى في جانب الوجود
دون العدم او لان العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون
قوله وليس بلازم تاكيدا لمقارنة جواز العدم اى ليس وجوب الفعليات لاحقة وجوبا لغيره
قد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب
العدم ومن مقارنة جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي
هو اعم ويدل على الاول قوله ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى النقص فان التمام والكمال انما
يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف اطلاقه في جانب العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكد
الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجوب ووجوب الوجود تمام وكماله
لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام
تحقيق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر المسئلة الخامسة عشر في الامكان
الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى آخر غير المذكورة وهو تهيؤ الشيء لصيرورته
شيئا آخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له
نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال له الاستعداد فيقال
ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي و
الامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسان يمكن ان يوجد في النطفة ولا يمكن ان يوجد في المدرة و
لو قيل ان النطفة يمكن ان يصير انسانا كان معناه ما ذكرنا وهذا غير كون الانسان ممكنا ان
يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود الانسان قد صار
بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان

الذاتي فان الامكان للنسبة الى النطفة والمدرة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي
فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيها
لا يخفى مغايرة الكل للجزء فقال المصنف رحمه والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادي
بان يراد نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف لان تحقق
بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان الانسانية للنطفة اشد من امكانها
للغذاء واضعف من امكانها للعلقة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للجنين و
اضعف من امكانها للشروع في هو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود كما اشار اليه بقوله
وبعدمه اي بعد ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب للمركبات
اشارة الى ما له امكان استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود في
الغير اما صورة واما عرض فيكون ماديا محتاجا الى المادة بمعنى الاعم للموضوع بل المتعلق ايضا
كالبدن للنفس فكل مادي ولو بالمعنى الاعم ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على
المركبات ثبوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله المركبات
ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد انه محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال
الا انه يبقى لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فيرجع في
الجواب عن ذلك الى ما ذكر فليتفطن ومما قيل من ان اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان
زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصنف مسبطل
فاورد عليه ان ما سيبطله المصنف هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الا
ستعدادي بدون المادة والحوادث عند المصنف كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد
فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات وهو غير الامكان الذاتي لما
ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان
الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم
بالنطفة بخلاف الذاتي المسئلة السادسة والعشرون في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالحدوث
فالمتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره بالعرض اعلم ان حقيقة
الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر

وبعدمه

المتبادر

المتبادر من لفظه عرفا وعدم مسبوق به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود
الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل من وجود
علته التامة ويقال له العدم الواقعي وقد يقال العدم الزماني ايضا لان من شأنه ان يحصل في زمان لا انه
لا يكون الا في زمان والقدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا
والحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي المجامع للوجود
الحاصل للممكن من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية
الذات للوجود عندهما وهو من لوازم الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو مخصوص بالواجب الوجود
لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا هو العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص
المتأخرون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وفسروا الذاتيين
بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به هذان مساويان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان
وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس فعلى هذا المطلق الحدوث
والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان
وان كان مطلقا فالذاتيان واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا
انه جعل سبق الذاتي بالذاتي وسبق الزماني بالزمان وتمامه يرد عليه ان التقدم لا تقدم له
الذات على الوجود والا كان علة او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة الوجود اذ لا تقدم
مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا اتيانا عن قريب تحقيق ذلك انشاء الله تعالى واما المتكلمون فلا يطلقون
الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث
الى الذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم بالزمان على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فقول المصنف والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم
فقديم والا فحادث تفسير للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على رأي المتأخرين
فالقديم الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو
الوجود الغير المسبوق بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود
المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدميا او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي
عرفته فتقدير الكلام فقديم اما ذاتي او زماني والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد

من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا و هو الذي مرّ ذكره و قد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي
كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث الاضافي
كونه اقل فالقديم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا با
العدم ولا عكس كصفات الواجب تعالى عند القائلين بها والعقول المجردة والافلاك وهيولى العناصر
عند الحكماء والقديم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان
وجوده يكون اكثر بالنسبة الى احد شيء بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما
بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير
ولا عكس اعني ليس كلما هو مسبوق بالغير مسبوقا بالعدم واما بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فتساو
فان كلما كان زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان
وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما قيل في بيان العموم الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الا
ضافي كالاب مقيسا الى الغير انه حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا
وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى مقيسا الى ابنه فالاب مأخوذا بتلك الحيثية هو مادة
افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فورد عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة
الافتراق تكلف غير معتاد مع ان التغاير فيهما انما هو باعتبار الذوات المتباينة بالذات لا بالحيثيات
كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزماني مادة
افتراق القديم الاضافي من القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير
من النسب لما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان مختلفة مع كونه من
من عوارض الموجود والعدم وكونه مسئلة على حدة اراد المصنف ايراد ذلك في خلال مسئلة القدم
والحدوث فقال والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او
بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون
وقد خالفوا الحكماء في العدد بالقصور في مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق خمسة عند الحكماء
على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته
واما باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود
الحاصل للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو
في العقل لكن بحسب الخارج وثبوت السبق بالذات انما هو ما قال المحقق الشريف من انه تقدم العلة التامة

المعنى المركب على المع نظراً الى ان مجموع المادة والصورة الليس من العلل هو عين ماهية المعلول فلا
يتقدم عليه فكذا المشتمل عليه فهذا فرع ما الفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المجموع بمعنى التألف والمتعين
من حيث هو معروض لا من المركب من العارض والمعروض فانه امر ذهني لا تحقق خارجي عما يجن فيه وبين الاجزاء
بالاسر فان الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع الحيثية المعروضة كما انه مغاير للكل الافرادي فما عين
الماهية انما هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الماهية ويشتمل
عليه العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض الاجتماع مط فلا اشكال الخ
وتوضيحه ان للاجزاء الماهية اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعني المفاد القضية الكلية وهو
المراد بالكل الافرادي وثانيها مجموع الاجزاء مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة العارضة لها الذي هو
امر عقلي لا تحقق وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض
بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا
والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع الحيثية المعروضية وهذه الثلثة
الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي فليس بمعتبر
فيه ذلك اصلا ومتغايرة في ان الاول منها معه الاجتماع المخصوص والثاني من حيث اجتماع
المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع
مط واما من حيث الاجتماع مط سواء كان هذا الاجتماع مخصوصا او غيره وهذا هو المراد من الاجزاء
بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص قطعا فهو ايضا داخل في العلة التامة وان
لم يكن داخلا في المع فمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع داخل في العلة التامة وهو بهذه
الحيثية عين المع فيعود الاشكال جزعا قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم
كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى وقد يدفع الاشكال
المذكور بالفرق بين المجموع معا ومجتمعا وبينه لا معا بل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل
واحد بحيث لا يتعدى على المجموع وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار
لمجموع الانسان وقد يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء او غير ذلك
فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثاني كان داخلا في العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث
لم يكن داخلا بها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول فتدبر ولعل ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة
في الشروط العلية منشأه ما ذكروا في مثال من حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد علة

تامة

تلمته لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وغيرها لما نوقع انفيا بان المراد بالعلة
التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي علة على امر اخر ولا يقدح في ذلك كون
وجودها متوقفا على شيء اخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول
كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا تحقق للاثنين الا والواحد متحقق ويتحقق
الواحد ولا يتحقق للاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث التقدم
بالطبع وان امتنع من جهة اخرى لا محرو هذان التقدمان مشتركان في معنى واحد يقال له التقدم
بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي
التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك بين واحد من قسميه واشتراكهما
في معنى واحد لا يقدح في عدم امتيازهما من السبق كما سيأتي الثالث السبق بالزمان وهو تقدم
السابق الغير المجامع للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذاتي السابق والمسبوق كتقدم الامس
على اليوم او لامر اخر كتقدم الحادث الامسي على اليومي بعود لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا
التقدم بعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما نسبت اليها اذ ليس في
الموجودات يتقضى ويتصرم ويفرض بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى
اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان والحركة ايضا ليس لها ذلك الا بتعينها بمقدارها الذي
هو المراد من الزمان وذلك بديهي لمن تصور ماهية الزمان ونبه المحقق الشريف على ذلك
بقوله يدلك على ذلك انك اذا قلت وجود زيد متقدم على وجود عمرو واتجه ان يقال لما اذا قلت
متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى
وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة اتجه ايضا ان يقال قلت ان تلك متقدمة على
هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما
ذا قلت تقدمه عليه ونوقش معه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت
اليوم انما هو لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم
وايضا انقطاع السؤال لا يدل على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان
امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان وعن الثاني بان عدم صحة السؤال يدل على عدم الواسطة
في الثبوت ايضا فان ظهور الواسطة لا يجعل السؤال عنها بلمه فتامل الرابع السبق بالرتبة ويقال
له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام على الماموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك تكون

يبين

بين اشياء مرتبة بالقياس الى مبدأ محدود اما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية او العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤس في احيان امر مثلا هذا تقرير السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فهم يخصونه بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون السبق السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرضه لذاته ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض قالوا سبق بعضها على بعض ليست بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لا يقال سبق العلة المعدة سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعهما مع المعلول لانا نقول العلة المعدة ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعلول فلكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم مجامع للاخر وما لا يجامعه هو سبق الوجود واما لزوم ذلك العرض من حيث ان لعدم الطاري ايضا مدخل في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا فساد فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس والجواب انه انما يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق زائدا على السابق والمسبوق كما اعتبرتموه ليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيها فيما الا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف واما اقسام المعية فلا خفاء في معية المتضايفين المتساويين كمتلازمين ولا في المعية بالطبع لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كمعلولين مشروطين بشرط واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي او كمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين كحوادث مجتمعة في زمان واحد كذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي الذاتية ...

لثانية عند المتكلمين ولا يتصور في اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا والحصر في الاقسام الخمسة
عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات فيمكن الزيادة
عليها الوجه قسم آخر كما سيأتي ثم ما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان يجامع
المتاخر في الوجود او لا الثاني هو التقدم في الزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتيب وهو
التقدم بالرتبة او لا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو التقدم بالشرف او يكون فاما ان يكون
محتاجا اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو التقدم بالطبع وما قيل عليه من انه يلزم على
هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع مدفوع بما قد عرفت وان
شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فبالعلية والا فبالطبع وان لم
يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا فبالشرف
ومقوليته بالتشكيك فقد ظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي
لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول رابعة الهيات الشفاء ان التقدم وان كان مقولا
على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان يكون للمتقدم من
حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ويكون للشيء المتاخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى
واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يسمى ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال المشهور
عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان وكان التقدم والقبل في الاشياء لها ترتيب كما هو في
المكان فالذي هو اقرب من مبدء محدود ويكون له ان يلي ذلك المبدء حيث ليس يليه ما بعده
الذي يلي بعده ذلك المبدء وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الان الحاضر وان
يفرض مبدا وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من
مبدء محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى
الجوهر بعد وضع الجوهر مبدا ثم ان جعل المبدء الشخص اختلف وكذلك الاقرب من المحرك الاول كا
الصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة كنغم الموسيقى فانك اذا اخذت
من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقيل واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى
الاشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضيل متقدما فجعل نفس المعنى
كالمبدء المحدود فما كان له ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل
متقدما فان السابق في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما

المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين يقع للرئيس
فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للتالي والتالي لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما
على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط
الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد
بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة
اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء
ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل
له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة
لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر
العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح
ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا ان حرك
زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا اذ
كانت الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى انتهى
كلام الشفاء وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون الشيء للمتقدم وليس
ليس الشيء للمتاخر الا للمتقدم لا مجرد كون الشيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهم شارح المقاصد ليرد
انه صادق على كل شيء بالنسبة الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر ثم ظهر منه ان لفظ
السبق وما يرادفه كان مطلقا في العرف العام على الزماني والمكاني لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل
في العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي
للفظ السبق وما يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا وكذا فليتفطن وظهر ايضا
ان جميع ما يطلق عليه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجهول كالمبدأ المحدود في الاول و
يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجهول كالمبدأ المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام
السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني والزماني هو النسبة الى المبدأ المحدود
وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو الوجوب وفي العلي هو الوجوب فان قلت للعلة الناقصة
ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما

١ وليس التأخر للاولى مع

٢ النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفي الثاني يكون ما فيه صح

تقدم

تقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما منه
التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة
التامة بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلها الوجوب حين
ليس لها للمعلول وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس للمعلول
وجوبا الا حين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له في الوجوب
المعلول بل وجوبها انما هو لتوجد فيكون لوجودها مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان
مقوليته بالتشكيك على اقسامه انما هو لكون هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في
بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه على دونه فان اطلاقه على الرتبي
الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبيعي وعلى الطبيعي اولى
من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة الموثرة
الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف
وبالرتبة وبالزمان لان السابق في هذه الثلثة يجوز ان يصير متاخرا وهو هو بعينه بخلاف
العلية والطبع محل نظر وظهر مما ذكر ان التقدم بالرتبة اعم من الزمان والمكان والمشهور
هو تخصيصه بالمكان فان قلت اذا كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه
السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة الى المبدء المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي
ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت هما مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتاخر
وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات
لكن لما اختلفا في ان احدهما مفيد او موجب للمتاخر دون الاول جعلا نوعين فما فيه التقدم
في الزماني هو تلك النسبة وليست للتالي الذي ليس بموجود بعد ولا يكون للتالي الا وقد كان
للسابق ونقضت مع تقضيه وفي المكاني هو النسبة القارة فالسابق الى المبدء المحدود له
تلك النسبة الى المبدء المحدود وليست للتالي الذي هو موجود معه لا يكون للتالي الا وهي
~~موجود معه ولا يكون للتالي الا وهي~~ موجودة للسابق الموجود معه هذا وقيل ان الاول في الزماني
هو الوجود ايضا كما في الطبعي الا ان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع بخلاف الطبعي فان قلت
قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع
للمرؤوس حين وقع للرئيس فتحرك بالاختيار الرئيس ليس بما ينبغي فان ذلك له اخراج له من التقدم

للسبق عرضا قارة فالسابق له النسبة المحدودة تلك النسبة صح

بالزمن

بالشرف دخلا له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع للمرؤس
الا بعض منه قلت غرضه بيان جز مان مافيه التقدم وهو اصل الاختيار والانظ ان اختيار المرؤس
وهو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس وهو اختيار الكل واما كون اختيار الرئيس سببا للاختيار المرؤس
وتحقق التقدم بالذات هنا له فلا ينافي تحقق بالشرف ايضا وهو ظ كما مر فان قلت قد يظن ان هنا
قسما سادسا للتقدم على رأى الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية كتقدم الواحد بالاثنين وبالجملة
تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهية فان حاجة الماهية الى الاجزاء حاجة
في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان الماهية في
وجودها الوجوب يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام يحتاج الى
الاجزاء التي هي العلة التامة القوامية لحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام
حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر من
كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته وحقيقته و
قد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط
الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون
جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ بعض الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا يقال حاجة الماهية في
ان يحصل لها قوام ليست مخالفة لحاجتها في ان يفاد لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية
والوجود منتزع في العقل وليس للفاعل تاثير جديد في الماهية المركبة بعد افادة جميع اجزائها بل افادته
للماهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادته جميع الاجزاء حاجة
اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم الماهية وتعليلها متقدمة
على مرتبة الوجود كما هو رأى المحقق الدواني ام بالعكس كما هو رأى سيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا
التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب الوجود في الخارج وكون الماهية
واقعة فيها وكلامنا ليس فيه بل كلامنا انما هو في نفس الماهية ماخوذة باعتبارها في حد ذاتها مع قطع
النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فانه الذي جعل لاجله اللوازم التي يلزم الماهية
بحسب مسماة بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الخارجي والوجود الذهني فتحقق الماهية في
هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس هنا

هنا

ههنا اعتبار للوجود معه وح نظهران النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية
المهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالمهية ايضا وذلك بناء على المشهور من
جعل المهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من الوجود ليس
سوى تقرر المهية وفعليتها فلا تغفل وليعلم ان الاجزاء المهية على هذا يكون نوعان من
التقدم بالطبع وبالمهية فلا ينافى عدهم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع
ثم ان التقدم ايضا داخل فى التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذى يكون لعلاقة
ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالمهية وملاك
التقدم فى هذه الثلثة هو الوجود وعارضه الذى هو الوجوب ومعروضه الذى هو نفس
المهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة بحسب الاعتبار فى نفس الامر فاذا
جعل كل واحد منها ملاك التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم قال المصنف فى نقد
التنزيل من ان الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزء له لتكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اذ هو
من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة
له وهو ظ ولا لكون كل منهما فى زمان ولا فى مرتبة عقلية او حسية اذ جنس الشئ لا يجب ان
يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد
ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظ
ان مراده هو التقدم بالمهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثبات انه حيث لا
يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر وما يتوهم ان التقدم بالمهية اسم للتقدم بالطبع اذا تحقق
فى جزء المهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد
الوجود فان ذات الاثنين لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشئ لان هذا التعليل صريح
فى ان الملاك ههنا هو تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم
داخلا فى المتقدم بالطبع الذى ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم
انه ههنا قسما سابعا سماه التقدم الدهرى والسرمدى وهو التقدم بحسب وجوب الوجود
فى متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب الوجود فى المرتبة العقلية فا
المتقدم بحسب تقدم الدهرى له الوجوب فى متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر بحسبه و
ليس بحاصل للمتاخر بحسبه لا وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة

ولیس بحاصل للمتاخر صح

العقلية وليس هذا الوجوب للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما الفرق بينهما قلت يمكن فيه ان يتوهم
ان ليس ذلك سوى التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة
العقلية ليس ان المتقدم والمتاخر او وجوبهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم
انما هو للعقل فقط بخلاف ساير التقدمات سواء كان المتقدم والمتاخر بما هما من شانهما
متقدما ومتاخرا من شانهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين الموجودين بالكثير من جهتي
العلية والمعلولية كحركة اليد والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا فان
العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه من جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه
من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان
العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب
بالقياس الى العقل الاول فما تمسك به في نفي التقدم العلي للواجب لثبت له التقدم الدهري من
ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب
المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر وتحفظ الاضافة بين المتضايفين في انواعه لما ذكر ان
السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يتذكر ان التاخر ايضا مقول بالتشكيك بين
انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة
بين النوعين من انواع التاخر اللذين بما متضايفان لذينك مثلا اذا كان السبق الرتبي اولى من
على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التاخر الرتبي ايضا اولى بالتاخر من التاخر الشرفي وهكذا
في ساير اقسام السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعه متعلق با
الاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه وحيث وحدة التفاوت
اي في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي
التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لعارض زماني او مكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى
ما ذكرنا انه مدلول كلام الشيخ الرئيس من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدء
محدود او المجعول كالمبدأ المحدود فما يعتبر فيه ذلك لعارض زماني او مكاني لان كلا من
الزماني والمكاني هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدء محدود ونهاية معينة بالحقيقة وما يعتبر
فيه كالمبدء المحدود وانما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني او مكاني هو المعنى المجعول كا
المبدأ المحدود ح يكون ذلك الحكم مطرحا في الاقسام الخمسة للسبق على راي الحكماء دون القسم

[illegible]

المبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك صح

السادس الذى اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض و

لما فرغ من ابحاث السبق واقسامه شرع في ابحاث القدم والحدوث فقال والقدم والحدوث

الحقيقيان اى لا الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اى لا يجب ان يكون في زمان وكل قديم قدما

في زمان والا لتسلسل لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما لكونهما ايجابا وسلبا

فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم من فرض

حدوث الزمان قدمه على ما توهم جماعة والحدوث الذاتي محقق قد عرفت ان معنى الحدوث

الذاتي على ما اصطلح المتاخرون هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره الامام الرازي وغيره من

احتياج الشيء في وجوده الى غيره فيراجع اليه اذ الحدوث باى معنى كان يعتبر في مفهومه

المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا

بغيره فتحقق الحدوث بهذا المعنى مكشوف اذ لا اشتباه في حاجة الممكن الى علة وهذا مراد المصنف

لم يشر الى بيانه واما الحدوث الذاتي على ما اصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه

اعني بيان سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود

الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد

بالغير وما قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة

وهو خلاف مذهبهم كما مر فجوابه ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتبارات الامر لم

ماخوذة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما وعدناه لك سابقا وثانيهما

التقدم بالماهية الذى قد حققنا انه قسم ثالث من اقسام التقديم بالذات وهو الذى قال الشيخ في

بيانه ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اى موجودا والذى يكون للشيء

في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا

بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات هيهنا هو التقدم بالماهية

لان تقدم ما بالذات هيهنا هو التقدم بالماهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير هو هذا

التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق هيهنا ملاك

التقدم بالماهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اعني بيان التقدم

بالماهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته

لكونه مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير

فلا يقتضى ارتفاع حالة بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده
شريف فى شرح المواقف وفى حاشيته شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشىء
بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير
وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والعجب من المحشى الدوانى حيث
توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعى المقابل للوجود على الوجود فاورد عليه ان
المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة ان
احتياجه فى كلا الطرفين اى طرف الوجود وطرف العدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ
انه بيان تقدم العدم الذاتى على الوجود وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم
المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه فى الحدوث الذاتى كما عرفت والقدم والحدوث اعتباران
عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اى ليس شىء من القدم والحدوث صفة عينية موجودة
فى الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم تصور ذلك فيه لكونه عدميا
لاتحاد اذ لا نعنى به سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا
اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزمانى عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون قديما وهكذا
او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتى ضرورة احتياجه الى موصوفه
واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها
فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان فى العقل
عند ملاحظة تاخره عنه ولما كان مظنة ان يتوهم انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة
فى كونهما ثابتين لموصوفيهما فى نفس الامر فثبوت كل منهما فى نفس الامر اما حادث او
قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعنى ان ثبوتهما فى نفس
الامر انما يتحقق فى ضمن ثبوتهما فى العقل فكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه
ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف
ما اذا كانا موجودين فى الخارج فليتدبر ويصدق الحقيقية بينهما اى بين القديم والحادث
فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد
بين القدم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان
وبين الذاتى والغيرى اى وكذا يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتى والوجوب الغيرى فى

في الموجود اما منع الجمع فلما مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلمنافاة الوجوب الغيري الامكان في الموضوع الوجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما ذكره هيهنا للاشتراك في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر في المسئلة السابعة والعشرين في خواص الواجب اعني لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح خواص الواجب وان لم يكن كل منهما مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود عين الماهية غير مختصة بالواجب فان عدم التركب من الاجزاء وعدم كونه جزءا للغير يتحققان في غيره ايضا او نقول ما هو خواص الواجب هو امتناع التركب من الاجزاء وامتناع الكون جزءا من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فتدبر وهي ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكانه الاول امتناع التركيب والیهما اشار بقوله ويستحيل صدق المركب الذاتي على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت اولا كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كائنا ما كان يحتاج في تقومه الى الاجزاء الوجودية والوجود موقوف على التقوم لان مرتبة التقوم متقدم على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثاني في فصوصه فص وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود انتهى وقوله او معنويا يعني به مثل الهيولى والصورة لا الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما ينافي وجوب الوجود هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي فمن ارتكب بهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء فقد ارتكب شططا لان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من ماهية ووجود كما سنبينه ان شاء الله تعالى واعلم انه لا حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء على الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية ان

واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اى الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اى بحيث يكون المركب مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في بعض والا لم يحصل بينهما وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى المحل في الوجود كما في العرض او في التشخص الذي المراد به الوجود كما في الصورة على ان التشخص مساوق للوجود بل عينه كما سيأتي فلو كان الواجب حالا لزم امكانه ولا ان يكون محلا للصورة لان محل الصورة لا يستغني عنها في الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا ممنوع والسند السرير المركب من الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان يتبين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها في الوجود ممنوع بل المعتبر في الصورة احتياج اليها اما في الوجود او في التحصل كما في اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد فانها انما تحتاج اليها في تحصلها تلك الانواع قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقي ان يكون لاجزائه جهة وحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العناصر في المواليد فان الصورة الانضمامية الواحدة هي جهة واحدة اجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع الخشب في السرير فان جهة وحدتها اعني الهيئة وان كانت متحققة في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مؤلفة من مجموع هيئات القطع واما عن الثاني فهو ان التحصل ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل تحصلا بعد تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل وجود آخر للمادة تحتاج فيه الى الصورة فان تحصل الياقوت في مثلا وجود آخر لاجزاء العناصر تحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن في الوجود العنصري محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب في حده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا حل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال تستلزم وحدة المحل كما سيأتي فلولا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة بوجه حقيقي لم يكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقرير ما قالوا فيه ودفع ما اورد واما

الامام الرازی بین فی المحصل امتناع کون الواجب جزأ من غیره بقوله والا لکان بینه وبین الجزء الاخر من المرکب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغیر ره واورد علیه المص فی نقده ان الواجب له علاقة العلیة والمبدئیة مع الغیر ثم حقق ان المراد بالترکیب ان کان هو الانضمام الی الغیر کما فی قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغیر فهو جائز وان کان المراد ان یکون بینه وبین غیره فعل وانفعال کما فی الممتزجات فذلک ممتنع علیه لانه لا ینفعل عن غیره انتهی وح لا حاجة الی قطع تلک المسافة البعیدة بل یکفی ان یق ولا یکون الذی جزأ من غیره ای بحیث ینفعل عنه کما فی الممتزجات وذلک ظ الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجود الذی به موجودیته هو عین ذاته لا امر زائد علی ذاته کما فی الممکنات والیها اشار بقوله ولا یزید وجوده علیه فاشار بقوله وجوده الی ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترک معنی بین جمیع الموجودات فانه زائد فی الجمیع بالضرورة کما مر سابقا ولیس المراد بالوجود الخاص هیهنا المط المضاف الی خصوصیة المهیات علی ما هو مذهب المتکلمین اذ لا فرق بینه وبین المطلق الا بالاضافة الخارجیة العارضة له فزیادة المطلق یستلزم زیادته لا محة بل المراد به ما هو فرد للوجود فی نفس الامر والوجود المط صادق علیه صدق العرض کما هو مذهب الحکماء والمشهور فی الاستدلال علیه ما هو تقریره هو انه لو لم یکن الوجود عینا فی الواجب بل کان زائدا علی ذاته لکان صفة له والا لم یکن فیه موجودا بالضرورة لان وهی صفة خارجیة بمعنی کون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان احتیاج الصفة الخارجیة الی المؤثر ضروری وهو لا یمکن ان یکون ذات الواجب والا لتقدمت علیها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج الیه علی المحتاج بالوجود فیلزم التسلسل او تقدم الشیء علی نفسه فیکون غیرها والمحتاج فی الوجود الی الغیر ممکن فیلزم امکان الواجب وقد لخص المحقق الشریف هذا الدلیل بحیث لم یتوقف علی کون الوجود صفة خارجیة وهو انه اذا کان وجوده زائدا علی ذاته فلا بد ان یتصف به ذاته فی نفس الامر والا لم یکن موجودا فیها واتصاف الشیء بالوجود لا بد له من علة بها یصیر متصفا بالوجود فتلک العلة اما ذات الشیء او غیره الی اخر الدلیل واعترض علیه شارح القوشجی بان المحوج الی العلة هو الامکان کما سبق فاتصاف شیء بامر اذا کان ممکنا یجوز ان یتصف وان لا یتصف فلا بد هناک من علة للاتصاف واما اذا کان واجبا فلا یحتاج الی علة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم یجز ان لا

لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشئ اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج الى علة لا اذا
كان واجبا بالغير واتصاف الشئ بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعنى بذات الاتصاف
بل لو كان كان واجبا بذات الشئ بان يكون ذات الشئ علة لاتصافه بذلك الامر وهو
مقصود المستدل هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ فى الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون
مهية الشئ سببا لصفة من صفته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل
للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب المهية التى ليست
الوجود للشئ انما هى بسبب المهية التى ليست هى الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم
فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال فى الشفا الاول لا
مهية له غير الانية وقد عرفت معنى المهية بما ذا تفارق الانية فى ابتداء بياننا هذا فنقول
ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له مهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من رأس ان الوا
الواجب الوجود قد نعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد نعقل نفس واجب الوجود وقد
نعقل من ذلك ان مهيته هى مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذى هو
الوجود كما انه قد نعقل من الواحد انه ما او هوا او انسان وهو واحد فنفرق اذن بين المهية
يعرض له الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على صفة التى فيها تركيب حتى يكون هناك مهية ما وتكون تلك المهية
واجبة الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا
ان كانت تلك المهية انه انسان غير انه واجب الوجود فح لا يخلوا اما ان يكون لقولنا وجوب
الوجود هناك حقيقتها او لا يكون وح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة
بل انما كد الحقيقة ويصححها فان كانت له حقيقة وهى غير تلك الحقيقة فان كان ذلك الو
من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من
حيث هو واجب الوجود وبالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود
لان له شيئا به يجب فهذا مح وان كان قد يفارق ذلك الشئ فتلك المهية ليست البتة بواجب
الوجود مط ولا عارضا لها وجوب الوجود مط لانها لا يجب فى كل وقت وليس هكذا حال الوجود
اذا اخذ مط غير مقيد بالوجود الصرف اذا اخذ لاحقا للمهية فانه لا يصير لو تأمل ان ذلك
الوجود معلول للمهية من هذه الجهة لشئ اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلو

فينبغي ان يكون الواجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون
تلك المهية فتكون تلك المهية عارضا للواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان
يمكن فالواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك المهية
العارضة فاذن ليس تلك المهية مهية للشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل
مهية لشيء اخر لا حوله وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء لا للشيء الاخر هف فلا مهية
للواجب الوجود غير انه واجب وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضا
للمهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومح ان يكون لذات المهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها بل نقول ان كل ما له
مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية
التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم المهية
لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية ويلزمها لنفسها فتكون الانية
قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود اما بالذات قبله
فتكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهف فبقي ان يكون الوجود له من علة فكل ذي
مهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها مهيات تلك المهيات هي التي بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض
عليها الوجود منه انتهى كلام الشفا والا لكان ممكنا متعلقا بالجاعل لو يستحيل شيء من
الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم
الاخير اعني كون الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد
القائلين به انما هو عينية الوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب
غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك مما يبتنى على كون
المراد هو الوجود المطلق فاشار المص الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك
اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية
على ما سلف فيجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه جواب عن استدلال الامام على زيادة
الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف

لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع
بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة نوعية فلا يتخلف بالتشكيك وتقرير الجواب انا
لم كون الوجود طبيعة نوعية كما قرره مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة
بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة يجب للوجود الواجب
التجرد وعدم مقارنة المهية وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد العجب ان الامام قد اطلع
من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب الوجود مجرد محض الواجبية لا
اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه
ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث
لا يمكن توجيه شك يحيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوي الواجب
والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق
بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون
اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان
العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو
الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن المتسبب مبدا الاستقلال
كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلام شارح المقاصد
وقوله وتاثير المهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جواب
عن اعتراض الامام بالدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نم انه لو كان المراد ان
المؤثر في الوجود هو ذات الواجب لزم تقدمها عليه بالوجود بل يكون المؤثر في الوجود هو
المهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود
هو المهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو ان لو وجب تقدم
كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات المهية على لوازمها بالوجود وكذا
تقدم مهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق و
تقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل
للمنع فلو كانت المهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي الضرورة فقوله غير معقول
اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله في الوجود اي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية

فح لا شبهة فى الضرورة التى ادعاها المصنف فان كون وجوب تقدم المؤثر فى وجود الشئ الخارجى
بالوجود ضرورى لا شبهة ولا نزاع لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد من انا لا نسلم ان المفيد
لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل يحكم بانه
ما لم يكن مبدأ الوجود الغير فقد تنبه على اندفاعه بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد
فان الايجاد فوق الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا وجودها لا فى وجودها ولا فى وجود غيرها
واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته فى حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا
بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصافا للذات بوجود فلا بد له من سبب قطعا واما عن
النقض بالذاتيات فبان الذاتى ليس يحتاج اليه فى وجود المهية بل فى قوامها ولا يجب تقدم المؤثر
فى القوام بالوجود كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم المهية فانه لا يجب تقدم المهية على لوازمها
بالوجود كما تحقق فى موضعه ولعله سيأتى انشاء الله تعالى واشار المصنف الى الجواب عن هذين النقضين
بقوله فى الوجود يعنى تاثير المهية من حيث هى هى غير معقول فى الوجود لا فى غيره وتاثير الذاتى و
المهية بالقياس الى ذى الذاتى ولازم المهية تاثير فى غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرر بان
المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم
القابل على الوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة فى الوجود بل فى المقبولية
التى هى غير الوجود لا محة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشئ مستفيد له و
المستفيد للشئ يجب عراؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عراؤه عنه قبل حصول الوجود
ومعطى الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظ وان قرر بان المقبول لكونه موجودا
يتوقف على القابل فالجواب عنه ان ذلك اى تقدم القابل بالوجود على المقبول فى الخارج انما
يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل قابلا له فى الخارج والوجود ليس كذلك لانه
ليس صفة موجودة فى الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سيأتى ولان القابل من حيث هو
قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والمهية اذا كانت فى الخارج لا تكون منفكة
عن الوجود لان كون المهية هو وجودها بل الوجود الخارجى انما يقبله المهية فى العقل لكونها فى العقل
منفكة عن الوجود الخارجى لا محة فهناك يصفها العقل بالوجود الخارجى وكذلك وجود العقلى بل
الوجود المطلق الاعم من الخارجى والعقلى انما يقبله المهية فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى
العقل ايضا وجود عقلى لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة

الوجود

الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه بالجملة وقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف لفاعل الصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يوثر فاعل مثل هذه الصفة لا بتقدمها الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المصنف في شرح الاشارات ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهمه القوشجي وروده عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية فاين الفرق فالفرق حسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل الوجود لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها الا لوجودها هذا تفريع تنبيهي اعلم انه مقتضى هذا الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى وتصريحاتهم سيما المصنف قدس سره في شرح الاشارات وغيره انما حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجودات بنفس ذاته وبكونه وجودا خاصا بخلاف شيء من الماهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تعالى ماهية وحقيقة يشارك بها شيئا من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتي يميزه عما يشاركه في الذاتي مع غيره فحقيقته تعالى هوية بسيطة غير مؤلفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من ماهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره فليس له جنس يحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل الصحيح الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية وجوده غير ماهيته فلذلك وقد ثبت ان وجود الواجب عين ماهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا وايضا قد عرفت ان ماهيته هي وجوده وقد ثبت ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا فان قلت قال الشيخ في الاشارات لو التئم ذات واجب الوجود عن شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وقال المصنف في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في فصول تلي هذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم على المركب

لما الكل هو ايضا مفرز ذاته تعالى وممتاز عن المهيات بكونه صح

كالغاية

كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى الاجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب المهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التراكيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو الكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التئم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب يتصف تلك المهية بوجوب الوجود فصار به واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني المهية المذكورة قبل الوجود الواجب مقوما له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في مهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان في الوجود او في التقوم قصدا الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم يكن امتناع الحاجة مبرهنا ما لم ينته الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول التالية وفي مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب مما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء العقلية فانه ابطله بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض هٰهنا هو نفي الامكان والحاجة الى المهية كلام المص في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال اقول المطلوب هٰهنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد هذا يحصل بعينا ذلك اعلم انه يمكن ان يفهم من قولهم مهية الواجب هي وجوده وانيته على وجهين احدهما ان واجب الوجود ليس له حقيقة على طريقة ما يقوله الاشعري في المهيات الممكنة بالقياس الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته نفس

محمد حسين
كرماني دام
ظله العالي

نعنى غناء الوجود على قياس ما يقولون ان تعينه نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما
ان ليس له ماهية وراء وجوده الخاص به بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته
فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث
ينتزع منه الوجود بذاتها فذاته ينوب مناب الحصة من الوجود المطلق والفرد منه ويكون
هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثانى يكون مناط موجوديته ومصداق
حمل موجود عليه انما يكون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته لا بماهية فيكون ذا
وجود او موجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد فى احاديث اهل بيت العصمة
صلوات الله عليهم من انه تعالى شىء لا كالاشياء وذلك كما يقولون فى علم المجرد بذاته
ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود حقيقة واما
كونه موجودا فلكونه قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير قابل قيد لذاته كما قالوا فى صورة علم
المجرد حاضرة عنده ذاته بمعنى كونه غير غائبة عنده فهو باعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد
علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له وبين
الحاضر للمحضر عنده بالذات ثم فى وضع اللغة على ان موافقة وضع اللغة غير لازم فى
الحقائق العلمية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بماهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة
له بل لغيره الذى هو تلك الماهية فلا يكون وجودات الماهيات موجودة فى الخارج مع كون
الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات فهذا هو سر كون الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات
لا لوجوداتها وهذا الوجه الثانى هو مراد الحكماء وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريح
به قال المصنف قدس سره فى شرح الاشارات حقيقة الواجب ليس هو الوجود العام بل هى
مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات وقال ايضا الوجود داخل
فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود
الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد
من قولهم ماهيته هى انيته وقال بهمنيار فى التحصيل ليس يجب ان يكون الكون فى الاعيان
هو كون الشىء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون فى الاعيان يقترن لشىء ما وبعضه
لا يقترن لشىء وذلك لان الكون فى الاعيان الذى لا سبب له لو كان متعلقا بشىء كان
ذلك الشىء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا ان نسبة الجميع اليه

كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذى لسببه يضيئ كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول ثانيا بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع انتهى وناهيك فى ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفاء من ان الاول لا مهية له غير الانية وايضا فان واجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا يكون ذلك الشيء واجب الوجود كان نفس وجوب الوجود الذى هو تاكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثانى اعنى ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون له سوى الكون المنتزع والذى يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المص فى شرح الاشارات حيث نقل قال كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا فى العقل الا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته منشأ للانتزاع الكون بل كان فهو نفس لا ينفك فى الخارج عن الكون الزائد عليه فى العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما فى الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة ولا ينفع فى ذلك كونه بنفس ذاته منشأ للانتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من له نقل بان للوجود فردا سوى الحصة ومع ذلك ان نسبتى هذه المسئلة الى الحكماء فهو فى الحقيقة يأول عينية الوجود الى عينية منشأ انتزاع الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين ذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجوديته اتحاد هويته مع مفهوم الموجود كما هو رأيه فى صدق المشتقات لا كونها منشأ للانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا ايضا فهو يأول عينية الوجود الى نفى المهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الوجود اى هويته متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود كما ان المراد من زيادة الوجود فى الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو كون حقيقة الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ فى انكار كون الوجود زائدا مطلقا ويجعلها فردا للوجود بما هو موجود مجردا عن المهية ويجعل

موجودية

موجودیته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو یثبت لم یتم ذاتا مقابلة للوجود ینفی عنه
المهیة المعقولة التی من شانها ان یلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحیث اعترض
علیه المحقق الدوانی بان مفهوم الموجود لا یخرج مهیته من المهیات اجاب بانه لاخفاء فی
ان للموجودات مهیات وعوارض وحیث قالوا لیس الوجود نفس المهیة ولا جزئها اراد
بالمهیة ما یقابل العوارض لا ما یشملها ولیس مفهوم الموجود مهیة لشیء من الموجودات
خارجیة کانت او ذهنیة وحیث اعترض علیه بانه ان اراد بالموجود البحت الموجود المطلق
فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجمیع المهیات الموجودة کذلک
وح یکون شیئا موجودا اذ الشیء الذی یصدق علیه هذا المفهوم مغایر لهذا المفهوم
اجاب بان الکلام فی مفهوم الموجود وان الممکن الموجود یفصله العقل الی شیء موجود و
الی ارضه وجوده الی غیر ذلك فیجد فی الممکنات مهیته ومفهوم الموجود ایضا والواجب
لا یجری فیه هذا التفصیل ولا یجد العقل هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا یجر فی
ان یکون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول مم ثم ما یجری فیه
التفصیل المذکور یمکن للعقل ان یجرده عن الوجود ویاخذ مهیته بذاتها من غیر امر زاید
علیها فلا یکون من هذه الحیثیة موجودة ولا معدومة وکان وقوع کل منهما العلة
ذهبوا الی ان کل ذی مهیة فهو معلول وما لم یجر فیه التفصیل المذکور وهو الموجود
البحت لا یمکن تجریده عن الوجود فهو فی ذاته یجب له الوجود فیکون واجبا بذاته ولا یکون
معللا لا بذاته ولا بغیره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا یمکن ان
یحصل منه فی مدرك من المدارك الا ما هو عرضی بالقیاس الیه ولا یمکن ان یحصل منه
فی العقل ما هو عبارة عن الذات حتی اذا لاحظ العقل ذلك الامر فی نفسه بحده بحسب
اعتبار الذهنی عاریا عن الوجود فیحکم بان لموجودیته لا محة سببا فهو موجود بلا
ذات معقولة لا ان ذاته الموجود او الوجود ومن ثمة قال الشیخ فی تعلیقاته معنی قولنا
معنی قولنا مهیته انیته انه لا مهیة له فکلما اخطر ببالك فهو منزه عن ذلك وقال
وکان العلامة المحقق الشارح للاشارات یعنی المص قدس سره لم یطلع علی ما نقلناه من
تعلیقات الشیخ فحمل ما ذکر فی الاشارات من ان مهیته انیته علی ما هو ظاهر العبارة
وبنی الکلام علیه وهذا خالف کلام الشفاء فی هذا المقام حیث صرح فی الشفاء بانه

لا ماهية له وانه فرد اي من الاشارات انه ماهيته هي الانية انتهى اقول نبه حيث ذكرنا انفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان تعقل او لا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجا الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له ماهية سوى الانية فهو معلول اذ ظاهر انه لا اثر في ذلك لكون الماهية من شانها ان يحصل في العقل او لا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه ولا شك في انه يحصل من تلك الذوات في العقل مفهوم الوجود فيكون مفهوم الوجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها وبالجملة اذا كانت للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود بمجرد ان تلك الذوات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زائدا شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان العقل ان لا يلاحظ احدهما بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصولهما بالفعل ولا على امكان حصولهما ايضا فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لكان لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما هو كون الذات ولبيان واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بماهيته وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود وفرد المفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود وحقيقة الوجود يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بنفسه او بماهيته يمتنع ان يحصل في الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان للوجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات والماهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة بين كون الواجب لا ماهية له وكون ماهيته انيته

مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين بتتميم تحصيله هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود
وانه لكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام افراد حقيقة الوجود على
المهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هي
افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا
على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية غير منفكة عن الوجود والكون في
نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم العام اولا ولا يكون المهية منشا
لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا وارتباطا
صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المعتنين بالحكمة كما ان موجودية الواجب عندهم
انما هي بكونه منشا للانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وذلك لما عرفت ايضا من ان كون المهية
بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص قائم بالمهية قياما حقيقيا عقليا فلا
ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا وجعل الوجود
منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المتحصص بالحصص الاضافية وجعل موجودية المهية بكونها
منشا لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما فرد حقيقي له بها وقد عرفت باعثهم على ذلك وهو ورود
الاشكال المذكور سابقا على ظاهر القول بكون الموجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند
شرح قول المص ويتكثر بتكثر الموضوعات والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة
احدها من حيث ان المهية اذا لم ينفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية وقيام
الصفة بل الصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال في صفة الوجود
وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية وح يلزم ان يكون الوجود امرا منضما الى المهية
موجبة وهو ايضا محال لما مر وثالثها من حيث ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية
لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما سيأتي وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه
الدفع عن الوجه الاول لما عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف
اذا كانت الصفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني انه لا نسلم انه يلزم من
كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا منضما الى المهية
بل للمهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كان كونها هو وجودها الا انه ليس كونها هو مجرد ما
ينتزع العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما ينفك عن المهية في الخارج لكونه

فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع المهية في الخارج وهو المسمى بالانيّة وهو مختلف لا محالة باختلاف المهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقايق المختلفة مشتركة في مفهوم عرضي ومعنى كون عروض تلك الانيات للمهيات في العقل ما عرفت ان للعقل ان يعتبر المهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان تكون المهيات ثابتات في العدم بلا جعل وجود ثم يصدر عن الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتقرر المهية بجعل قبل الجعل والى هذا يؤول مذهب استادنا الحكيم المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولا بالعرض على ما يقوله القوم ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول شيء لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول هو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق افراد حقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين لم يطلعوا على وجهه فردوه عليهم فليثبت في جميع ما حققناه تحقيق عرش الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بمهيته ووجود آخر قائما بمهيته وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود آخر قائما بمهية اخرى فيكون الوجودان مختلفين باختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود لغاية بذاته لا بمهيته بان يكون الوجودان كل منهما قائما بذاته من دون مهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود في المغايرة والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين ههنا متفرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين الى فلو كان مغايرة الوجودين تبع المغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة

من الشيئين

اما بين الشيئين اما بالمادة او الموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية اذ المغايرة بالعوارض
فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا مهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة
والاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف فى صرف الشىء ومحضه فليتحفظ بهذا
التحقيق فان بذلك تندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتى ان شاء الله تعالى اشارة و
عرفانية اعلم ان ما نقلنا من بعضهم سابقا فى توجيه كلام المصنف قدس سره فى وحدة الوجود انما
يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقايق المختلفة للوجود فانه اذا كان للوجود حقايق
مختلفة متحققة يمكن ان يتفطن بكون تلك الحقايق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون
الوجود حقيقة واحدة متفاوتة فى المظاهر التى هى المهيات بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص
ولما كانت الوجودات القائمة بالمهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم ان يكون اختلافها فى نفس حقيقة
الوجود ليلزم التشكيك فى الذاتى بل فى تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة وهذا فى الحقيقة اختلاف فى
ظهور آثار الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف المهيات فمع
قطع النظر عن المهيات لا اختلاف فى حقيقة الوجود من حيث هى اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب و
مذهب الحكماء انهم يخصون الواجب بمرتبة هى تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشىء من المهيات و
الصوفية يجعلون الواجب تلك الحقيقة لا بشرط ان لا يتعين بشىء من المهيات فيكون كل متعين
وجوده واجبا اذا اعتبرت من حيث هى هى مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها
بشرط تعين فتكون الممكنات فى الحقيقة هى التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد
وتكثر فيما هو واجب ولا كون شىء من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير
متعينة فى حد ذاتها كالكلى الطبيعى او انها متعينة بتعين لا ينافى شيئا من التعينات كما ارتكبوه ليرد عليه
ما اشرنا اليه سابقا بل هى متعينة بنفس ذاتها وهذا التعين ينافى جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر
فيها شىء من التعينات ويقارنها مقارنة تأثر كمقارنة العوارض المشخصة للمهيات وانما المقارنة التى
للتعينات معها هى مقارنة تأثر وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة ولا الى ان يقال ان ذلك طور
وراء طور العقل الا ان يراد العقول العامية الوهمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه
انما هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزى والانقسام
قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شىء من الاشياء بل هو حقيقتها و
عينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك امثلة لا حاجة الى

وقد يوجه بحيث لا يلزم القول بالانبساط ومخالطته مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود
الذى هو الواجب القائم بذاته لشيء من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل
مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في
نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه
موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود
وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا
الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له فكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء
من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا الوجود الذى هو موجود بذاته ويستغنى في كونه موجودا عن غيره ذاته
وان كان المتبادر من لفظ الوجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع ما ادى اليه البرهان لا غير
ولما وجب كون الواجب جزئيا حقيقيا معينا بنفسه قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا
لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان
التعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق
اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات
الممكنة فليس معنى كونها موجودا الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته و
تلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلى وان كان
الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققي مشايخهم وامثاله لا
يعلمه الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدوانى في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق
المتالهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما
لا يخفى ولعمرى ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغنى من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته و
مستغنيا في كونه موجودا عن غير ذاته انما يسلم في الوجود المطلق القائم بذاته وهو الذى لا يكون
لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود لكن اين يلزم انه لا يكون
وجود غير ذلك قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكر من
وجوب كون الوجود في الاعيان ليس بكلى وليس له افراد حقيقية بعضها قائمة بذاتها وبعضها قائمة
بالماهيات الممكنة فان بنى ذلك على ما بنى عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكال لان المذكور في

الدفع ايضا وقد عرفت مع ان الكلام في هذا لبيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب ثم انما ثبتنا في هذه المسئلة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من محيد لكونها اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد المسئلة الثالثة والعشرون في ان الوجود المطلق ليست صفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هي صفة عقلية موجودة في العقل فقط واليه اشار المصنف بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات الى انه صفة لثبته وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اي لامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور التزاما ولما واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون المهية متقدما بالوجود على الوجود المسئلة الثالثة والعشرون في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم والا فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض عده من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود فقال هو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت ان المراد من المعقول الثاني هو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذي به في الخارج والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع المهية في الخارج فهو وان كان لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنها ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو باعتبار كونه مهيته وقد عرفت ان المراد من كون الشيء مما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور هذا في الوجودات القائمة بالمهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا فردا للوجود المطلق مطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر في ما يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهاتهما اي جهتا الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه في الخارج وكذا المهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية

والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالمتميز كون الشيء هو هو لشيء اخر مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق متميزا للانسان امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم في العقل بالقياس الى امر اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه ليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتهما اعني كون الشيء ذاتيا لشيء اخر وعرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له فجميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق ذلك المراد من المعقول الثاني سابقا فليرجع الى هناك ان احتيج اليه المسئلة الثالثة في مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين متوقف على تصور النقيضين فيتصف العقل بصورتي النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل في الذهن حقائق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورتها هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين وحتى عدم العدم اي دفع المعدوم المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق اما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو المنقسم للثابت والمختص بكون صحة الحكم عليه من حيث

انه متصور بلا تناقض لا العدم اذ لا فرق بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم مطلقا فلانه لا امتناع في تصور العقل لعدم المعدوم من وجه لينبه عليه بان تمثل العقل بالمعدوم المطلق في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود ويرفعه اي ذلك التمثل في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك التمثل غير متصف بهذا التمثل ايضا فيكون ذلك التمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت باعتبار قسيم اي للثابت وباعتبار وقوله يصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل والاخرى كونه معدوما مطلقا لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يسري الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخرى معدوم ومفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض والحاصل واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكلي من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب انه اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن

كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن مط معدوما فليتدبر لكان ابتوهم ورده على ما
قررنا ولهذا اى ولان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء ينقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت
فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع استدعاء ذلك تصورهما ليس بثابت فى الذهن المستلزم لثبوته
فى الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت وفى بعض النسخ ولهذا انقسم الموجود اى فى الذهن
فالمآل واحد وقوله وهو لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها
حكم الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعى ان يكون لكل من المتمايزين هوية
ولو سلم ونقرره يلزم ان يكون لما ليس بثابت فى الذهن هوية فيه وهو محال بالضرورة كان حكم الهوية حكم
الثابت فكما يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور وا حكم الذهن
على الامور الخارجية بمثلها يعنى اذا كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد
الطرفين فى الخارج اما محققا او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانه ح يكون الطرفان كلاهما
موجودين فى الخارج كذلك اما بالذات كما فى حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما فى
حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان ممكن لان الحكم فيه على الوجود الذهنى اذ
معناه اتحادهما فى الذهن وان اتفق ان يكون للموضوع وجود فى الخارج وجب التطابق بين النسبتين
النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة
لا لوجودها فى صحيحه اى فى صحيح الحكم والا فلا يكون صحيحه باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر اى
وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد فى الخارج كما
بل كان الحكم باتحاد الطرفين فى الذهن ويكون القضية لا محة ذهنية والحكم على الامور الذهنية
بالامور الذهنية والطرفان موجودين فى الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما وجود فى الخارج
كما عرفت فلا يجب فى صحيحه المطابقة لما فى الخارج بل تكون صحته باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر
اما نفس الامر فمعناها نفس الشئ فى حد ذاتها على ان يكون المراد بالامر هو الشئ بنفسه يعنى
كون الشئ موجودا فى حد ذاته والمراد من كونه موجودا فى حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر
عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود فى الخارج او فى الذهن فان كون الوجود
فى الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مط ومن الذهن من وجه
اذ كل ما فى الخارج فهو فى نفس الامر من غير عكس وليس كل ما فى الذهن فهو فى نفس الامر اذ مما هو فى
الذهن ما هو بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو فى الذهن دون الخارج

فهو

فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج الذهن عموم من وجه فان ابنية الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن لنسبة بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتي سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا فهو اعني الحكم حكاية واخبار عن نسبة واقعية هي المحكي عنها وهي خارجة لا محالة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مطلقا هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج هيهنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس الامرية في كلام المص وهي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا ومن النسبة الذهنية من وجه فتامل حق التامل حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد هيهنا في مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق غير المطابق وقد مر سابقا توضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو لم يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة مناطها كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها بل نقول مرتبة النفس سابقة على نفس الوجود مطلقا كما مر فادراكنا الاربعة زوجا مسبوقا على كون الاربعة زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان تقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ذاتها ومهيتها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك مثلا واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر هيهنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتجه ح وصف الاحكام الثابتة في العقل ايضا بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والسيان جار في النسيان الاحكام الكاذبة فيجب ان يرتسم فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني

عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعى المغايرة والذات والاعتبارية متحققة كما مر وايضا
المفهوم من كلام ارسطاطاليس فى اثولوجيا ان علم المبادى اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق
بمعنى انه مطابق للواقع بل انه الواقع لا المطابق للواقع وعن الثانى بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث
تصديقية صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحقيقة فى الحفظ لكن يجوز
ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال
شانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما بها من حيث
التصور لا من حيث التصديق وقيل عليه انه ح يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق
لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب فلا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه
فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم واللازم ح من كونه خزانة للتصديق
بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه متصفا بالتصديق بها لا انه ادرا الا انصاف
على حصول الصفة بالموصوف بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا معنى قوله لا مكان
تصور الكواذب هو انه مما يجب فى صحة النسبة الذهنية التى هى الحكم بالاتحاد فى وجود الذ
المطابقة لما فى نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالى باطل
لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما فى قولك الخمسة زوج وهى نفس النسبة التى هى مجرد
الحكاية وهى مجرد فرض الفارض وليست هناك نسبة محكى عنها مطابقة لها لا فى الخارج
ولا فى الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المحقق فى ضمن الحكم المسئلة الحادية والثلثون فيما
يتعلق بالحمل ولتمهيد ذلك قال ثم الوجود قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والانفذ مر ذلك
فى اول بحث المواد الثلث ثم قال والحمل اى الايجابى يستدعى اتحاد الطرفين من وجه اى ذاتا
ووجودا وتغايرهما من وجه اخر اى مفهوما معنى الحمل المفيد هو ان المتغايرين مفهوما
متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه هو
الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود و
اما وجوب المغايرة من وجه اخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل صحيحا ومفيدا
بل كان حملا للشيء على نفسه ولو اريد تعريف الحمل مط قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين
مط سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد نقى الحمل هو الاتحاد وهو يقتضى اثنينية
ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل والكثرة الصرفة لم يصدق وكما

الوحدة

الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذلك الحمل الا ان اشهر افراده هو الحكم
بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في
الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او
يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات عليها ووجه
الاتحاد قد يكون احدهما اي بعينه وقد يكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما
صدق عليه المفهومات قد يكون عين احدهما اي يكون المفهوم تمام حقيقة ما صدق عليه
سواء كان موضوعا او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين
بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب
والضاحك ليس بتمام حقيقة ما صدق عليه عمرو وزيدا مثلا بل تمامها حقيقة مفهوم الانسان
والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه جواب
شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان الحمل ح والا وجب التغاير لغيبة واذا وجب
ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا
عن الاخر كما بين السواد والروحي بخلاف البياض والروحي فلولا القيام لم يكن حمل احدهما
عليه اولى من حمل الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف به
في نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وهو جمع النقيضين فان
قيل بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل الايجابي فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان لنا ان
نقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا والثاني نفس المطلوب فلا حاجة الى بيان وعلى الاول يتم
البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه
انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل ح لان غرضه ابطال الحمل الايجابي وبما
يجرد دعواه لسلب الصحة عن الحمل على ان لنا ان نقول مقدماتي الزامية لكم وهذا ايضا الزامي
لكم فيلزم منه الاعتراف بفساد الحمل وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا
قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن
مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في
قيامه بالاخر بل الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القيام وهو غير
من اعتبار عدمه لئلا يلزم اجتماع النقيضين واثبات الوجود للماهية لا يستدعي و

وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية ايجابا بان فرع اثبات الوجود للماهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا للماهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة بل للماهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للماهية وجود الماهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لا محالة غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود غير الموجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسبوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق بحاله فيلزم كون الماهية موجودة بالوجود الذهني قبل ان تكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى استحالته ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا نعم هذه شبهة قد ذكر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقاها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية حدا كما مر مرارا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه وجعل كلام المصنف ههنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك العرض وقوله اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود فان الوجود هو الموجودية فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هذه كلمات الشيخ ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين تلك وجودها والماهية تصير بنسبة الوجود لها موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود الماهية انتهى وانا اقول ما يتلخص من كلمات الشيخ حق وصدق ولكن لا يقتضي ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما زعمه

واستثناء

واستثناء الوجود عن تلك الكلية كما زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية
ان ثبوت شيء لشيء يتاخر عن وجود المثبت له وصريح كلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للمهية
ليس ثبوت امر شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهو المراد
من كلام المصنف قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله
فلم لا يجوز ان يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت
قد مر مرارا ان المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في
الخارج قائما بالمهية بان يكون الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شان ساير الاعراض لا نفي
الاتصاف بالوجود الخارجي بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المصنف
في شرح الاشارات ان المهية لا ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكونها لا
تصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر المهية دون الوجود ويميز بينهما ويجعل احدهما
موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي
تميزها بل نفيها الا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس لشرط جواب شك يورد
على حمل الوجود على المهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب
الوجود عن المهية يقتضي تميزها عن غيرها من المهيات المتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها
فحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب
الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما يقتضي نفيها اي انتفاءها في الخارج
لا انه يقتضي اثبات انتفائها اثباتها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو الانتفاء فيلزم
من ذلك ثبوتها في الخارج مسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم المهية لكنه ليس بشرط السلب
الوجود عن المهية اعني للا وقوعها او انتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير محذور اما اذا كان
المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ح ان يكون هذا الحكم مشروطا
بتصور المهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفاؤها ذهنا او مطلقا هو مشروطا بذلك هذا
واما ان الحكم بكون المهية منفية ومعدومة مط او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع
وصادقا في نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المفهومات في القوى العاليه وجود
وجودا ذهنيا لها فلا الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية والا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما
وجودا له في الذهن بل بتصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورا

الشئ وبوجوده في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او بعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالوضع بل ان هنا الامران يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت بقي الان اشتقاق اي بين المحمول والموضوع على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت الموضوعية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمهما عقيب حكم الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسلت لكونهما من الامور المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاستدعائها المحل لانه فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية فهي ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من الاوصاف التي يكون الخارج ظرفا لانفسها فتشتبه بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر المسئلة الثالثة والثلثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجوده كالاشخاص الموجودات العينية مثل زيد مثل زيد وهذا الفرس وكطبائع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبائع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجود الغير بل الامر الآخر تصدق هو عليه بوجه ما كالاعمى الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها ولجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبائع في الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجود لهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه ما اما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه ان قولنا مسمى زيد الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود في العبارة والكتابة ليس مسمى زيد ولا هو متحد معه بوجه بل في الاولى ما يدل على صورته الذهنية الدالة عليه وفي الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية الدالة عليه فصحح الاطلاق بسبب علاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه بالعرض

في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم

انه مما يتوقف القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسمانى لعدم قولهم بانعدام الاجسام بالكلية بل بفساد صورها وبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها واما بتفرق اجزائها وخروجها عن صحة الانتفاع ويتاولون بذلك الظواهر الواردة فى هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم على نبينا وعليه السلام كما ياتى تفاصيله فى بحث المعاد انشاء الله تعالى واختاره المصنف فقال والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام فقال فى المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة فى المكان فكانها طفرة فى الزمان وكما ان حصول الجسم فى مكان بعد حصوله فى مكان آخر من دون حصوله فى امكنة متوسطة ما بينهما محال بالبديهة كذلك حصول الشيء فى زمان بعد حصوله فى زمان سابق من غير ان يحصل فى الزمان الذى بين الزمانين محال بالبديهة واحتج آخرون بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود و تقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا فى زمان ثم عدم فى زمان ثان ثم وجد فى زمان ثالث ولا شك فى انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة فى الزمان الثانى لا يمكن لاحد ان يحكم على الموجود فى الزمان الثالث انه هو الموجود فى الزمان الاول وقد اعيد كما فى الصفات التى لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض فى زمان ثم زال عنه البياض فى زمان ثان ثم اعيد عليه البياض فى زمان ثالث فانه لا شبهة فى صحة الحكم على الابيض الذى فى الزمان الثالث بانه هو الابيض فى الزمان الاول وعلى الابيض فى الزمان الاول انه هو الذى عاد ابيض فى الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما فى صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض التى يجوز تبدلها واختلافها مع اتحاد الموضوع ووحدة الذات لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذى اعيد فى الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مثله لم يكن نسبة المفروض انه معاد الى الموجود فى الزمان الاول اولى من نسبة المفروض انه موجود

مستانفا لیه اعتبر ذلك بنقش حرف كتب فی اللوح ثم محی ثم كتب فی ذلك الموضع بعینه
نقش اخر كتب فی ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فیها ولا اثر محی فمعنی كلام المصنف
انه یمتنع الاشارة الی المعدوم الذی قد بطل ذاته فلا یكون ثابتة لیحكم علیه انه الذی
اعید فلا یصح الحكم علیها ولا یصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان
بطل ذاته فی الخارج لكنها ثابتة فی الذهن فیصح الحكم علیها قلت الموجود فی الذهن لیس
هو الموجود فی الخارج بعینه بل مثله كما تقرر ولیس معناه انه یمتنع الحكم علیه لانتفاء
الحكم بصحة العود وجود المحكوم علیه كما حمل علیه الشارحون بل ما اتی المتاخرین فی تقریر
هذا الدلیل فاعترضوا علیه باستدعاء الحكم مطلقا سواء كان بصحة العود او بسلبها
بل بصحة الوجود والحدوث مطلقا ذلك فیلزم ان لا یصح الحكم علیه بامتناع العود ایضا
ولا علی معدوم بصحة الایجاد مطلقا الی غیر ذلك من الاعتراضات وكیف یتصور من عاقل
مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشیخ حیث قال فی التعلیقات اذا وجد
الشیء وقتا ما ثم لم یعدم واستمر وجوده وقتا اخر علم ذلك او شوهد علم ان الموجود كان
واحدا واما اذا عدم فلیكن الموجود السابق آ ولیكن معاد الذی حدث ب والیكن المحدث
الجدید ج ولیكن ب كج فی الحدوث والموضوع والزمان وغیر ذلك ولا یخالفه
الا بالعدد فلا یتمیز ب عن ج فی استحقاق ان یكون منسوبا الیه دون ج فان نسبته
الی امرین متشابهین من كل وجه الا فی النسبة التی تنظر هل یمكن ان تختلف فیهما او لا یمكن
لكنهما اذا لم یختلفا فلیس ان یجعل لاحدهما اولی من ان یجعل للاخر فان قیل انما هو اولی ب
دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ هذه المطلوب فی بیان
نفسه بل بقول الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من یقول ان الشیء یوجد فیفقد
من حیث هو موجود ویبقی من حیث ذاته بعینه ذاتا ولم یفقد من حیث هو ذات ثم اعید
الیه الوجود امكن ان یقع بالاعادة الی ان یبطل من وجوه اخری واذا لم یسلم ذلك وانه لیس
للمعدوم فی حال العدم ذات ثابتة لم یكن احد الحادثین مستحقا لان یكون قد كان له
او هو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان یكون كل واحد منهما معادا او
لا یكون ولا واحد منهما معادا واذا كان المحال لا اثنان یوجبان كون الموضوع لهما مع
كل واحد منهما غیر نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان

بلاعتبار

باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودًا او ذاتا شيئًا واحدًا بحسب اعتبار المحمولين ا؛
فهذا فقد استمرت في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الغير لا غير وقال في الشفاء بعد ما
اثبت ان المعدوم ليس بشيء وثابت وانه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تفهيما
هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه
بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد
بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا
غير ذلك فقد صار المعدوم موجودًا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف انتهى
كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض
ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشيء وبطل
في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والثالث فيتخلل العدم الذي فيه بين
الموجودين منهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو اعني تخلل العدم بين الشيء
ونفسه بديهي البطلان كيف هو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو
اخص من تقدم على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نم لزوم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودي شيء واحد
بعينه بحسب وقتين وبطلانه مم قلنا لما كان طريان العدم مستلزمًا لبطلان الذات
وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود لا يستلزم
اختلاف الوجود اما عين التشخص او مساوقة له فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات
المتشخصة واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث
قال والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجي الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود
قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام
القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى هذا واشار الى
الوجه الثالث بقوله لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد
وبين الموجود الاولي الذي هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سيأتي فيلزم
اعادته فنقدر الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق

مبتدأ اى بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما يكون بينهما
فى الزمان الاول والمعاد فى الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول ايضا مع اوليته
لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا فى الزمان الاول بل المبتدأ ايضا فى الزمان
الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين ايضا
وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت نفرق بينهما ان المبتدأ كان
قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لما وجب فى المعاد اعادة زمانه السابق ايضا وهو سابق
على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من
اعادة الزمان التسلسل فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل
العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين اعنى يكون الاول فى زمان سابق
والثانى فى زمان لاحق لا باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا تتعدد الشخص بالضرورة
فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيتسلسل
والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل فى الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع فى النسخ
والظاهر هو الماضى فهذه المقاسد الثلثة مرتبة على لزوم اعادة الزمان الذى هو التالى
ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها العلامة ره والشارح القديم ثلثة دلائل بحمل المبتدأ
على نفسه مثل المفروض معادا بدلا عنه وبناء صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان
الذى هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل بامتناع اعادة الزمان وذلك
بجعل كل واحد من المقاسد تاليا على حدة للمقدم المذكور تقرير الاول لو اعيد المعدوم
لم يبق الفرق اى لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه فى وقت اعادته فلم
يبق فرق بين المعاد ومثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذى عدم فيلزم الاشارة الى
المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثانى لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان
معا بيان الملازمة لو اعيد بما زال عنه الوجود فالوجود الثانى اما غير الوجود الاول
فلا يكون المعاد هو الموجود الاول او الموجود اخر غيره واما عينه فيكون ذلك
الشيء بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان
الذى قد عدم لزم التسلسل فى الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين
قد تخلل بينهما العدم الخ لا بمجرد كونها مفاسد ثلثة كما توهمه الشارح القوشجى حيث قال

ا؛ وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلثة انتهى وقد
ا؛ والوجه هو ما ذكرنا لان حمل المبتدا على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الوجه
؛ الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيد الموجود
الساعة هو الذى كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكوا انه
قد وقع هذا البحث للشيخ مع احد تلامذتهم التى كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال
ان كان الامر ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يا فخر
فهمت التلبيد واقول سياتى فى مبحث التشخص ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو با
الاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان الزمان لا يمكن ان يكون مشتركا بين ما هو سابق عليه
بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مط فلو اعيد الموجود فى الزمان الاول فى الزمان
الثالث يجب ان يعاد الزمان الاول فى الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان
واحد من ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه ومتاخر عنه وايضا يمكن ان يقال
ان فى الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشئ على نحو الاتصال من جملة
المشخصات كاينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاين الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه
والكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال لكن وهذا
لا يمكن انكاره وهو كاف ههنا لانه اذا اعيد المعدوم وجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة
وجوده على سبيل الاتصال فيترتب عليه المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه
والمعدود دخلا فى سفسطة انما هو الزمان المخصوص لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الا
فى هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل على بقاء الذات فى الا
لسان وجواب الشيخ عن ايراده مبنيا على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يحصل المسموع
منه مع تجويز تبدل الذات فلعلها متوهمة منه ولا يخفى ان الغرض الشيخ من هذا الجواب
التنبيه على بداهة بقاء الذات دليل اخر على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه
يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو محال فليتامل والحكم
بامتناع العود لامر لازم للماهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة المعدوم وجه
وتقريره ان عدم الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا
اما الى ماهية المعدوم بنفسها او الى لازمها او الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني

۲ الا على ذلك والموجود فى بعض الوسائل هو مطالبة بهنيار البيع ماليليلهم

والثانى يلزم ان لا يوجد ابتدا لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية اولازمها منشأ لامتناع الوجود ثانيا يلزم ان يكون منشأ لامتناعه ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما فى ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشئ ولازمه لا يتخلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع جايز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون العود جايزا وهو المط وتقرير الجواب بان حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم للمهية اى لمهية المعدوم بعد الوجود وهذا الوصف لازم المهية اى لمهية المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذى هو منشأ للامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد الوجود اعنى المهية الموصوفة بهذه الصفة ليتحقق لازمها الذى هو وصف العدم بعد الوجود فيلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم المهية عنه وحاصل الجواب منع وسنده اى لا نم انه لو كان منشأ الامتناع هو المهية او امر لازم للمهية يلزم امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشأ الامتناع لازما لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد المهية من هذا التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين اختيار كون منشأ الامتناع هو لازم المهية لجواز اختيار كونه هو المهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول بل لجواز اختيار الشق الثالث ايضا اعنى كون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب جدا بيان ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض به يصير ذاتيا فوصف العدم بعد الوجود لازم للمهية المقيدة به وعارض للمهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالمهية المهية المقيدة نختار كون منشأ الامتناع هو المهية او لازمها كما عرفت وان اراد المهية المطلقة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعنى جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع الزوال عن المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالمهية المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار التصرف فى الموضوع اعنى المهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار التصرف فى المحمول اعنى الوجود المعاد فنقول يجوز ان يكون الوجود الذى يقتضى المهية المعدومة او لازمها امتناعه هو الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطارى فلا يلزم امتناع الوجود مط او المقيد

بقيد اخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر ولا من امكان الاعم امكان
امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير
مختلف الا بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهم صاحب المواقف وبما علم ايضا
ان منشا الامتناع على تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود
الثاني ودعوى الضرورة في خلافه غير مسموعة فلا يتجه ما توهم الشارح القوشجي من انا
نعلم ان المسبوق بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع الا ان يتصف مهيته بالحدوث على الثاني
واما على الاول وكذا المسبوق بالوجود الا لم يتصف مهيته بالبقاء على الثاني واما على الاول
فلان الوجود الاول ان لم يفد المهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فبالضرورة
لا ينقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما في شرح المقاصد
ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول افاده
زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة
الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون
ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون
عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب عنه يستفاد مما مر تقريره ان اردت
ان مهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مط فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون
مهية المعدوم المسبوق بالوجود ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود
ولا ان يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت ان مهية
المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه اخذ فهو مم ولا يلزم الانقلاب
من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود مط
على ان حديث الاقربية انما يبتنى على ثبوت المعدومات واورد عليه ايضا ان المقبول
اذا حصل بالفعل فقد برء القابل من جميع مراتب استعداده وما لم يبرء القابل استعداده
لا يمكن حصوله فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف نعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو
عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما يكون

منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية فان نسبته قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السواء وهو ايضا راجعة الى الاقربية قال شارح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما اشير اليه قوله تعقل بجيبها الذى انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هنالك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل اخر للمتكلمين وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوده ولا على امتناعه الامكان كما قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل ههنا ما قال المحقق الدوانى ان كان بمعنى الكثير الراجح انه فكون الاكثر ما لم يقم دليل على استحالته و وجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يضاد عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شئ منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوعها لو يقم دليل على ان الشئ من اى قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغى ان ينكر بل يترك فى بقعة الامكان العقلى الذى مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتى كيف وقد ذكر الشيخ فى كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية المسئلة الرابعة والثلاثون فى انقسام الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سيأتى فى المقصد الثانى واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال الواجب سيأتى فى المقصد الثالث قال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب فى حال انه لا يجب له العدم ايضا والفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود سوى ذلك وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه على ما هو شان مورد القسمة فى كل تقسيم من ان لا يتقيد بشئ من القيود لا بعينه ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من القيود قابلا للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا بلا شرط

نعم يلزم منه ان لا يتعين شئ من القسمين ... الى القسم ... والاول ... بل الغير ...

العدم

والعدم الجواب منك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة الماهية الى الوجود
والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجود واما معدوم لا يمكن الخلو عنهما
فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم
لاستحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح
الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة
وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود
والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون
باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون موجودة ولا بشرط ان تكون معدومة فانه
يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء
لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته اعلم انه قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعض آخر منها ولا يكون هو من حيث
هي آلة لملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم من الاحكام
ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه
كالمرآة فانها محسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر بها صورة وجعل المرآة آلة فيها لا يلتفت في
هذه الحالة الا محسوسة فلا يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة لشيء من الاحكام
بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا جوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم
وكذلك المعقولات قد يكون آلة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث
انفسها وذلك كجميع الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء
الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السماء يكون آلة الملا
لملاحظتك السماء وليست ملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة وفي
الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا التفت جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث
نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها
بانها جوهر او عرض او غير ذلك وكذلك المعلومات المدركة تلك الصورة العلمية من حيث
انها معلومات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت
اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجود والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا

مثلا معنى معقول اذا اعتبره العقل ليعرف به حال المهية التى هى معقول اخر بالقياس الى الوجود والعدم
يكون الة له فى تعرف حال المهية فى الوجود ولا يلتفت اليه ح باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه
الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه
يمكنه ان يحكم عليه بانه موجود فى الذهن وغير موجود فى الخارج وانه واجب وجوده و
ثبوته للمهية بناء على انه لازم لمهية الممكن كما مر الى غير ذلك وغرض المص من هذا الكلام
دفع شك يورد ههنا فيق لو اتصف شئ بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال
الممكن امكن عن مهية الممكن وهو محال لما مر من ان الامكان لازم لمهية الممكن ووجب ايضا
اتصافه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات لئلا يلزم المحذور المذكور
وتقرير الجواب ان الامكان حين يحكم على المهية باتصافها به الة للعقل للاحظة
حال المهية فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه ح انه واجب الثبوت للمهية
ام لا نعم اذا التفتنا اليه فى نفسه نحكم عليه بانه واجب ثبوته للمهية وهذا الوجوب ايضا
حين يحكم ان الامكان واجب الثبوت للمهية غير ملحوظة بذاته لكونه الة لملاحظة حال
الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب
من حيث نفسه فظهر ان الحكم على المهية بالامكان من حيث انه حكم على المهية بالامكان
لا تستلزم الحكم على الامكان بالوجوب وعدم الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او
التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا
الى غير النهاية للزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محة فينقطع السلسلة وهذا الشك
مع جوابه يجريان فى جميع المفهومات التى يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها
افرض وجود فرد اخر كاللزوم مثلا فيقال لو لزم شئ شيئا لزم لزومه وهكذا حتى يتسلسل
اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا الة
اعتبار ان احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار الة لتعرف حالهما
ليس من هذه الجهة بمحكوم عليه لشئ من الاحكام وثانيهما من حيث انه من المفهومات فاذا لاحظه
العقل من هذه الجهات يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار فجميع امثال
هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل فى الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار
واعلم ان معنى كون الشئ كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره

العقل

العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن محققا فتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما في
نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت ان مراد انتفاء مبدأ
المحمول في ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبدأ المحمول كاللزوم وان لم يستلزم
انتفاء الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا للبعض الآخر فانتفاؤه يستلزم ثبوت
الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا بانتفاء اللزومات التي هي مبادي
المحمولات ليس معناه انها ليست موجودة بصور متغايرة وان كانت موجودة بوجود ما
ينتزع منه اعني الموضوع الاصل فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون
ثبوتا بالبحدة او ثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما
في الاعتباريات فليتدبر وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته
لما في العقل لان الامكان عقلي قد مر ان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية على الامور
الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان كذلك
لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات
ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو
شان المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه
لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما
في الخارج في صحة الحكم مطلقا والا لكان المناسب ايراده فيما سبق حيث اثبت اعتبارية الامكان
المسئلة الخامسة في ان الحكم في حاجة الممكن الى المؤثر والمتوقف على ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم
بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح ضروري اولي
يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث يتساوى طرفيه بالنظر الى
ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما يتصور وبه يترجح احد الطرفين المتساويين
للممكن على الآخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج
في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا
اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق
لخفاء التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور

الاطراف على شئ اخر لخفائه وعدم حصوله قبله لا يقدح فى اوليته فالاولى قد يكون خفيا لخفاء تصورات اطرافه اما لنظريتها او لغفلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليها والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شئ اخر لا من حيث انه ممكن متساوى الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن اليه او الى معنى التساوى لاحتياجه فى حصوله كالامكان هذا المعنى الى النظر فان الحكم بكون التساوى ثابت للممكن من الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوى الطرفين فكون هذا الحكم نظريا انما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظريته هذا الحكم مما يوجب نظريته التصور المذكور كما توهم فيتوقف فى حكمه المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشعر به كلام المصنف من كون اختلاف الاوليات فى الخفاء والجلاء منحصرا فى ان يكون لخفاء التصورات الاطراف وان كان مشهورا فيما بين القوم لكن لمانع ان يمنعه لجواز اختلافهما فى نفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق اصلا وكذا بين الالحان المتظمة والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه بالخفاء والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرين واما ما ذكره من الاختلاف فى التفرقة بين النظم والنثر والالحان المتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضيه التى حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات لو الكلام ليس الا فيها وهذا اعنى كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوى الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوى بحسب الذات والتنافى فى الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا بعض المشايخ فيه هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب كما فى ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد ثم رجحانه حدث

بعد ان لم يكن

ه بعد ان لم يكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره عن الترجيح فيكون هو
د المؤثر لعدم الثالث فلا يرد بعدمه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام الترجيح
بترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان على ان كون الترجيح وجوديا
د بمعنى كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج ممنوع بل هو امر عقلي قائم بما
د المتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كذيمقراطيس
د وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت
والاتفاق وانكروا له صانعا اصلا وراوا ان مبادي كل ممكن اجرام صغار لا
تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان
جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف لا بطبائعها وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان تتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم
مثل هذا العالم غير هذا العالم غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور
الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانباذقلس
ومن يجري مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بالكلية كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا
الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث
بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من يحفر بئر الماء او نبا
فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا فيها لاجله فعثوره على الكنز امر لم يتفق
من غير ان يكون لسبب اقتضاه وكذا من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فوقوعه في البئر امر
اتفاقي كائن بلا سبب في ذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان القسرية ترجع اليهما
وليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يتادى الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي الذي هنا
اعني الحفر لم يكن لاجله لم يمكن ان يكون سببا له ويكون هو غايته مرتبة عليه الغاية الارادية
يجب ان يكون ما لاجله الفعل ويكون الفاعل قد قصد وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله
على الفعل فهو كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع متمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون
بالذات وقد يكون بالعرض والعلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل
ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله على الفعل واما العلة الغائية التي هي العرضية
فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك الغاية الذاتية ايضا ليكون الفعل قد تادى

اليهما بالذات والى الغير بتبعيته بالعرض وكل ما اتى من الامثلة الجزئية فهو كذلك لا محة فان قيل ما ذهب
اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم فى وقت دون سائر الاوقات وكذا ما ذهب
اليه جمهور من الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى غير معللة لشئ مما يترجح به وجودها على عدمها
قول بترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب والكون بلا علة
اجيب بانا لا نم انه من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح
وامتناعه غير مسلم فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازى ذكر لهم شبها
يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو
مح لكونها صفة محتاجة الى موصوفها فهى من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهى ايضا
كذلك وهكذا فيلزم التسلسل واشار المص الى الجواب عنه بقوله والمؤثرية اعتبار عقلى
وليست بموجودة فى الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى ولا يقدح ذلك فى اتصاف المؤثر
بها لما عرفت من ان انتفاء مبدا المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما
حال وجود الاثر اى لشرطه فهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اى لشرطه فهو اجتماع النقيضين
واشار الى الجواب عنه بقوله والمؤثر يؤثر فى الاثر لا من حيث انه اى الاثر موجود ولا من
حيث انه معدوم ليلزم اما التحصيل الحاصل واجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد
بشئ من الوجود والعدم وان كان الترديد بين زمان الوجود وزمان العدم نختار انه
فى زمان الوجود لا فى زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بمح
ومنها ما تقريره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثيره اما فى مهية الممكن بان يجعلها مهية او فى
وجوده بان يجعله وجودا او فى اتصاف المهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل مح اما
الاول والثانى فلانا نقطع بان الشئ عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج فى ذلك الى غيره
كيف وما بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلو كان كون المهية مهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير
لصح سلب المهية عن المهية وسلب الوجود عن الوجود وسلب الشئ عن نفسه سواء كان موجودا
او معدوما ضرورى البطلان بحيث لا يقبل التشكيك اصلا والسر فى ذلك هو كون مرتبة
التقرر سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتى
والا يلزم التسلسل كما مر فلا يصح لان يكون اثر المؤثر الموجود على ان التاثير فى الاتصاف ايضا
اما فى مهيته او فى وجوده او فى اتصاف مهيته بوجوده ويعود الكلام فى اتصاف الاتصاف و

هكذا

وهكذا الى غير النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتاثير المؤثر في المهية وتقريره ان
الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تاثير المهية لا بجعلها مهية او موجودة على ان يكون الجعل
مركبا ومستدعيا المجعول فقط ومجعولا اياه سواء كان المجعول اياه مهية او وجودا بل بان يجعلها
جعلا بسيطا غير مستدع الا المجعول فقط فاذا جعلها بهذا الجعل يلزمها ان تكون موجودة
فجعلها بهذا الجعل يلزمها ان تكون موجودة موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون المهية
مهية فليس بمجعول اصلا لما مر في تقرير الشبهة فقوله ويلحقه وجوب اخر لاحق من تتمة الجواب كانه
قيل ان المهية مهية ليس بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة واجب بالوجوب
اللاحق بعد فرض كونها اي المهية مجعولة اي بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه اذ ذلك هو
معنى كون المهية موجودة فلا يمكن ان يكون تاثير المؤثر في المهية بالجعل البسيط معنى الكلام
ويتبع تاثير المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تاثير
اخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر
انما هو نفس المهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار
ووجود باعتبار على ما هو التحقيق كما مر فيما نقلناه من المحقق في شرح الاشارات امكن في
الجواب ايضا وكون التاثير في الوجود ايضا لا بان يجعلها وجودا بل بالجعل البسيط كما
هو مختار استادنا قدس سره على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير هو هذا المفهوم النسبي
بل بان يكون الصادر والاثر المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود
هو الصفة فصنعها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل
الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث كذا صدق ان تاثير المؤثر
انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف وهذا هو مراد
الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو ما كل المشمش الجاعل لم يجعل
المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا هذا ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر
لاحتاج في عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح لان
يكون اثر الشيء والجواب منع لا نسلم ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون
له وجود في الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء الا ترى ان عدم المعلول
مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل الفاء

ولا شبهة في صحة ذلك بين العقلاء فان العقل يحكم بان العلة ان ارتفعت فارتفع المعلول ولا يحكم
بان المعلول ان ارتفع فارتفعت العلة وان كانا متلازمين واليه اشار المصنف بقوله وعدم
الممكن مستند الى عدم علته المسئلة السادسة في ان الممكن في جميع اوقات امكانه ووجوده
يحتاج الى العلة لا يستغني عنها بمجرد الحدوث كما قال والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما
دام باقيا لوجود علته اي علة الافتقار يعني لما كان علة الافتقار لا محالة هي الامكان
وهو من لوازم ماهية الممكن كما قررنا دام الامكان بدوام الافتقار لا محالة وهذا مذهب
من ادعى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من ادعى انها الحدوث وحده
او مع الامكان شطرا او شرطا فيلزمه كون الممكن بعد ان الحدوث مستغنيا عن العلة اذ
لا حدوث بعد وقد التزموا جماعة منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه
وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء وسيأتي دفع ذلك وذهب جماعة
اخرى منهم الى ان الاعراض باقية بل متجددة اما بتعاقب الامثال وتوارد الوجود
على ما عدم بعينه والاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى الصانع والمؤثر بعد
البقاء بعد الاحداث جواب دفع دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر
فالمؤثر اما ان يكون له تأثير او لا يكون وكلاهما محال اما الثاني فظاهر اذ لا معنى لكون الشيء
مؤثرا الا تأثيره فيه واما الاول فلان التأثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي كان
حاصلا قبل هذه الحالة وهو تحصيل الحاصل واما الوجود الذي هو الجديد فيكون التأثير في
امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف
الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض في الآن
الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا نختار كون التأثير في وجود ثان جديد بهذا
المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل
الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في نفس الامر
وان كان متصلا بحسب الحس كما يزعمونه في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك هذا قال
المحقق الشريف واعترض عليه اي على المذهب المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في
اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر واما

[illegible]

[illegible]

احتياجه في صفة وجوده اعني بقاء استمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود
في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء النسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك
انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال
اقتضاؤه ايّاه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر
كذا اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء
الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه
له وحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على
العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبار ليس بما استضاء بمقابلة الشمس
فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في علة
الوجود وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل انما هو محركه مده مثلا علة لحركات الآلة
من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات والاوضاع
مستند الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم
شيء منها انتهى كلامه الشريف واقول للمقرر ان يقرر الاعتراض بان الامكان لا يقتضي
حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الآخر فاذا حصل بترجيح تلك العلة بعد التحقق
له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه
من غير حاجة الى تلك العلة الا في وقت الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي
سوى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين
محتاجة في ترجيح احدهما الى العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ نصدق
عليه ان ماهيته محتاجة في ترجح الوجود الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي
بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في
الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان ترجح بمكمله بعلته
ولم يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعدها
ولو قليلا لا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء والشبهة هي انه لم يجب ان يكون
مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة وح فلا يندفع الجواب المذكور وقوله فكما

قوله بعد العلة بنفسه اي بنفس احد الطرفين وهو الوجود وكذا الباقي والضمير في قوله بنفسه الذي يذكر هذا بتقدير احتياجه الى الوجود هكذا ينبغي ان يفهم قوله فان توجه فقد الفاضل المحشي لم يخف عليك انه انما ماد الى كون البقاء لازما للوجود الممكن بانه باقيا بعد العلة بنفسه بل يلزم كون الممكن باقيا بعد العلة بوجوده ونفي ما ذكره الشارح من دفع السؤال بالجواب المذكور اللهم الا ان يكون غرضه ما ذكرنا منه سلمه الله

استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما
ان اتصافه بالوجود في الزمان الاول مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني
قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان الثاني ولا ان يكون استناده
الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما يلزم لو كان
الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ثم كما عرفت والذي يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم
ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلية المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة
فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار
وليس هو مفيد الوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده
ليس هذا بل المراد منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ويقتضيه لها فان تساوي طرفي الوجود
والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة الى القادر فان الفاعل
القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى هذه الافادة ويرجحها
في نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران له من
شانه ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى
ماهية الممكن كذلك اعني ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا
الصدور بالنظر الى ذاتهما فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور
صدور الوجود او العدم منها اصلا فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما لها فالمرجح وجود
الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من العلية وافادة الوجود هو الاستتباع
بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة كالظل لذي الظل والضوء
للمضيء فلا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كذلك
العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار
والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدة لوجود الحرارة والضوء وغيرهما
من الاثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو المفارق والواهب لكل مستعد ما استعد
له من الصور والهيئات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع في
الوجود هو انه قد مر مرارا ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب
الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من

العلة

العلة هو هذا الغير الذى يكون كون الممكن به فاثر العلة فى الممكن هو انها تجعله كائنا وتكو
ان الوجوب الذاتى لا يمكن ان يستند بما سوى الذات بان يجعل شيئا واجبا بالذات فا
العلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بذاته لا بذاتها والا لزم ان يجعل العلة معلولها
واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتى الى الغير فظهر ان كون المعلول انما
هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة
لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان
يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة فى البقاء وانما اطنبنا فى توضيح
هذا المطلب لانه من اهم المطالب فهمه على النهج الذى قررناه مرقاة الى مقام التوحيد
الذى هو قرة اعين العارفين قلبهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم المسئلة
السابعة والثلثون فى ان الممكن وان كان قديما لا يستغنى عن المؤثر لامكانه وان المؤثر
فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل وجب كونه موجبا فلمشاركة هذه المسئلة مع المسئلة
السابقة فى علية الامكان قال والحذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علته اى
لكون علة الافتقار هى الامكان لا الحدوث جاز اى امكن امكانا تاما استناد
القديم الممكن الى المؤثر كما كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقى اليه والحاصل انه لما
كان علة الافتقار هى الامكان ولا دخل فى ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق
الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما فى الحادث الباقى او لا كما فى القديم الممكن فان قلت
بل الظاهر انه اشارة الى كون الممكن الباقى محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا
بل حال بقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت
نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هى للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار
هى نفس الامكان وحده ولا دخل فى ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد
المؤثر بقوله الموجب لما يأتى من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اى لو امكن
القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متأثرا وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب
بالذات على ما يدل عليه الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجى وما ذكرناه اظهر ولا يمكن
استناده الى المختار هذا حكم على حدة وليس داخلا فى خبر المعلل فتدبر وانما لا يمكن استناد
القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل فانه

قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكار ما نقل في المواقف محكية عليه عن الامدى من انه قال سبق الايجاد قصد الكسبق الايجاد ايجادا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما وحمل كلام المصنف في شرح الاشارات من ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه ازلى مستندا اليه على انه احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع وقال شارح المواقف يؤيد كلام الامدى ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود معه وكان دكانه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا انتهى كلام شارح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات صح لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب عند المتكلمين وناقصا كاختيارنا وذلك ضرورى بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو راجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب بقصده الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وبتوهم في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى بالاختيار مطلقا لانهم مصرحون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذى هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضاء لا بالقصد ويقولون انه تعالى فاعل بالرضاء ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كل ذلك

مصرح به فى كتب الشيخ وهذا هو المراد من كلام شرح الاشارات الى ترى ان قبله تمه واختيا
لا يوجب الكثرة فى ذاته تع يعنى انها عين ذاته تع كما يقوله المتكلمين و كلام المص رحمه الله تع
ههنا حيث منع استناده القديم الممكن الى المختار مبنى على راى المتكلمين و كلام الامدى مبنى
على مذهب الحكماء وان تسامح فى اطلاق القصد عليه او هو لم يوافقهم على ذلك الا بما لاح
و مما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه فى كلام شارح المواقف فتدبر المسئلة الثانية
والثلثون فى انه لا قديم مط لا بالذات و لا بالزمان الا الواجب لوجود الصانع للعالم
و هو الله تع كما قال و لا قديم لا بالذات و لا بالزمان سوى الله تع و ذلك لان
ما سوى الله تع اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او با
الواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تع
فلما سيأتى فى المقصد الثالث من نفى الشريك واما لا ممكن قديما فلما سبق فى المقصد الثانى
من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها و عدم ثبوت العقل واما انه لا عرض
قديما قائما بذات الله تع فلما سيأتى فى المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تع
عين ذاته تع والى جميع ما ذكرنا اشار المص رحمه الله تع بقوله لما سيأتى و هذا هو
مذهب المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تع والاشاعرة القائلون بزيادة الصفات
فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا ان صفات
الله تع ليست غيرها و لا عينها واما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تع ممتنعا الا بالذات
لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات و بالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم
شيء مما سوى الله تع لان القديم هو الاول لوجوده لا لثبوته هذا حال المنتحلين للاسلام
واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين
هما النور والظلمة والحرانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما البارى عز
اسمه والنفس سواء كانت بشرية او سماوية و واحد منفعل غير حى هو الهيولى واثنان غير
حيين لا فاعلين و لا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المص انه لا قديم ثابت و محقق
سوى الله تع لا انه ممتنع قدم ما سوى الله تع و ذلك لما سيأتى من انه لا دليل على امتناع وجود العقل
بل هو فى حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجرى فيه دليل حدوث
المجردات و لا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد فى الحقيقة النوعية وغيرها

مما يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على حدوثه الزماني سوى ذلك ومما يقال من ان العمدة
في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون الصانع
والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع تعالى نعم من قال منهم
بان علة الافتقار الامكان لا الحدوث له ذلك لكن ح تكون المسئلة اى مسئلة الحدوث
خارجة عن الاصول وستطلع على ما تقرر عليه رأينا في مسئلة الحدوث ان شاء الله تعالى
المسئلة التاسعة والعشرون في عدم افتقار الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وتقرير
اما في افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعديته مضافة الى
قبليته على ذاته فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها
التي يوجب القبل والبعد فيها معا بل قبل تزول قبليته بعد تجدد البعدية وليس معروض
هذا القبلية بها بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل وجد مع وبعده اذن هناك شيء اخر
متجدد متصرم غير قار الذات متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة
يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته ويكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون
ما بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة
والحركة وقد تقرر امتناع تالف مثل هذا المتصل من اجزاء لا يتجزى فاذا ثبت ان كل حادث
مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصالا مقدارا هو المراد من الزمان والمدة واما
في افتقار الحادث الى المادة هي الهيولى كما للصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل
حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو مح واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل
وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه هو كونه
غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المح مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن
كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان
يكون بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال
الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي و
الامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه
امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه

الحادث

الى الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال المص في شرح الاشارات

واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما

بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس

الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كامكان الجسم يمكن ان يكون ابيض

او يوجد له البياض او كامكان الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يكون موجودة بالفعل

وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان

بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ اما ان يكون ذلك

الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كامكان البياض يمكن ان يوجد او يكون

وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع القسم الاول ويكون

موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون ذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة

له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لكان مسبوقا بامكان

لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء

فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان

مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو

عارض وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون

محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد

ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات ونفوسا توجد

مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها

بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات عن القوة الى الفعل

وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما الامكان للموجودات الممكنة في انفسها

فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها

كالوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع

لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات

العالم باسرها وهذه الاختلافات حوال الموضوعات في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه

في هذا الموضع لنزول الاشكالات التي تورد ههنا ثم نتعرض لاعتراضات الامام فيها

تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده نفي وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال

انه خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان

الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول مح لكونه وصفا لغيره والثاني يقتضي ان

ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق لشيء خارجي من

حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو ممكن بل هو امكان وجودي في الخارج

ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث

كونه قائما بالعقل موجودا في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الا

عتبار ثم ان المصنف منع هذين الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر

الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين ايضا لما ياتي من حدوث الاجسام

فان المدة والمادة لا يمكن بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى الجسم

واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة

والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهي متقدر متصالح لفرض

وقوع الحادث في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدر فلا محالة يحتاج الى

المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث وتعينه

وقبول ذلك العدم المتقدر لان بقاء الحادث ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان

مسبوقا بعدم مطلق غير متقدر فلا يحتاج اليهما لعدم الحاجة الى تخصيص وقت الحدوث

الى تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعدم التخلف المتقدري

القابل لان بقاء الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وسياتي منا بسط القول فيه في مبحث

حدوث الاجسام انشاء الله تعالى المسئلة التاسعة في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال

والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او الاستناد اليه اما بغير واسطة او بواسطة

قدمه وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى عدم الواجب لذاته وهو محال

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية

ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي اشتقاق لفظ

الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهي

اي هذه اللفظة مشتقة عما هو والياء فيها للنسبة فمعناها المنسوب الى ما هو وانما نسبت

اليه لا

البه لانهما تقع جوابا عنه وهو اى المهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو
هذا هو رسمها وقال شارح المقاصد وقد يفسر بما به الشئ هو هو ويشبه ان يكون
تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم اى سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وهو
كذلك لان الفاعل ما به الشئ يكون موجودا الا ما به الشئ يكون ذلك الشئ اشهى ش
وتطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اى الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون ش
كليا بالفعل اذا كان حاصلا فى العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا فى الخارج حيث
يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا تطلق على الموجود الذى
وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث
شخصيته لان التشخص يساوق الوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اى على المهية غالبا
مع اعتبار الوجود الخارجى فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال مهيتها وهذه الاطلاقات
جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلثة بلا اعتبار وبينها
واما المسائل الاولى فى ان كلا من المهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قيل
والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها فى العقل كما مر الا
ترى ان كون الانسان مثلا مهية اى مقولا فى جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا
له فى الذهن المسئلة الثانى مغايرة المهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما
احتاجت الى البيان لامكان الالتباس لمكان صدقها عليها بخلاف الامور المباينة
لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل شئ مغايرة للعوارض والاعتبارات
ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون المهية مغايرة لما يعرض لها اى يحمل عليها من الاعتبارات
اى الاحوال الثابتة لها سواء كان اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة والا اى وان لم
يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشئ المعروض لتلك العوارض على ما ينافيها اى
تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان
على الكثير المنافى لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجرى فى لوازم المهية فان الاربعة
مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق لوازم المهية عدم
المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية
ويكون المهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ المهية مأخوذة

مأخوذة مع كل عارض مقابلة لها اى لتلك المهية مأخوذة مع ضده فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو كثير وهى اى المهية الملحوظة من حيث هى غير مأخوذة مع شئ من الاعتبارات ليست الا هى فان الانسان الملحوظ من حيث انه انسان غير مأخوذ معه الكتابة والضحك والوحدة والكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسان واحد ولا انسان كثير الى غير ذلك فلو سئل بطرفى النقيض على سبيل اسناد الفعل المجهول الى الظرف ولذا لم يؤنثه بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب اوليس بكاتب فالجواب السلب لكل شئ اى ليس بكاتب ولا بشئ من الاشياء قبل الحيثية لا بعدها اى بذكر حرف السلب قبل الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث انه انسان بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه القضية قد تكون للايجاب العدولى كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شئ هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ فيما قال فى خامسة الهيات الشفا فان سألنا سائل وقال انتم تجيبون وتقولون انها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هى انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث انها انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى المنطق وانما قال بطرفى النقيض لكون الترديد حاصرا فيستحق الجواب باختيار احد الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين بان يقال هل الانسان كاتب او ضاحك وهل الانسان كاتب ولا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا المسئلة الثالثة فى اعتبارات المهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التى مرت ذكرها مغايرتها لها وهى ثلثة الاول اعتبار المهية بشرط ان لا يكون معها شئ من تلك الاعتبارات الثانى اعتبار المهية بشرط ان يكون معها شئ منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شئ ولا بشرط ان لا يكون معها شئ منها وتسمى المهية باعتبار الاول بالمهية المجردة والمهية بشرط لا شئ وبالاعتبار الثانى المهية المخلوطة والمهية بشرط شئ وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية لا بشرط شئ واعلم ان قولهم المهية بشرط لا تستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد المهية عن جميع ما عداها من الامور الزايدة عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل فى مقابلة المهية المخلوطة والمطلقة فى مباحث المهية والمعنى الثانى هو ما يراد بقولهم المهية بشرط لا جزء

معادة

ومادة وهو ان يعتبر انضمام شيء آخر اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث
هو امر زايد عليها او قد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار فيقع مثلا الحيوان
بشرط لا جزء لماهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين بون بين والمعنى الاول هو
المشهور بين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد على انه الذي بالغ الشيخ في نفي
وجوده كما ياتي وبالجملة هو المجزوم بانه لا وجود له في الخارج اذ الوجود في الخارج
من اللواحق التي فرض عدمها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من
تلك اللواحق ودفع بان الذهن من الخاصية كما مر ان يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه
فله ان يعتبر الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر
ولذلك امكنه ان يحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في
الخارج مع استدعاء الحكم على شيء تصوره لا يقال نظيره ما مر من ان المعدوم مطلقا قد يعرض
له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما
له باعتبار وجوده ذاته ومفهومه فههنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها
وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة
بها وهي من حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في
المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من
المعلوم بوجه ما ومن حيث تضافه بهذا الوصف فرضا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم
ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان
العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابق الواقع
فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد
لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه
والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا
يجب كون الفرض مطابقا للواقع واجيب ايضا بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك
لا بقيد فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا باللواحق ويعتبره العقل
مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار الذهن
ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وتلخيص

المقام بانه ان اريد ان المهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض لها العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا اشتباه في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه ولا يتوهم انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بهذا الاعتبار ولما عرفت من الفرق بهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل اعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد بعينها بحسب الواقع مطلقا هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون كل موجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن الشيخ في اوائل الهيات الشفا بعد ما حقق كون المهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة قال وههنا شيء يجب ان يفهم وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يقال عليه خصوص او عموم وذلك لانه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين المادة والجنس وبيّنا ولخصه المصنف في شرح الاشارات حيث قال ان من الكليات قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره او ان لا يقارنه ويكون معنا الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وبما يضاف

بما يضاف

بما ينضاف اليه فيختص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون محصّلا بنفسه وبما
انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقع على الاشياء المختلفة
الحقائق بل يقع حين يقع على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط وهذان يختلفان لتشترك في
ان المعنى الاول يقع على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق معطى قوام ذلك المعنى في
الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فلكلي يسمى بالاعتبار
الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ
ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق و
لا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء ما من حيث يحتمل ان
يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق مثلا يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا
واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول
جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل
على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في
الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه
ويصير هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق
والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصيله لا يفيده اختلافا في الماهية بل ربما يجعله مخالفا
بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان فظهر الفرق بين الا
شياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه
وتجعله متفقة الحقائق انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتاخرون بان ههنا اهمالا
وحكموا بان قول المصنف وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها وفي بعض النسخ
جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك
المجموع هو الماهية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول
لان قوله محذوفا عنها ما عداها واف بها ولا دخل فيه لما عدا ولا يمكن حمله على المعنى
الثاني لمكان قوله ولا توجد الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني
لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال شارح المقاصد واعلم ان الحكماء
المحققين مع مبالغتهم في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الماخوذ في الخارج

بجزء اصلا وانما بقى له جزء المهية بالمجاز لما انه يشبه المجاز الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام فى كتاب التجريد على وجه يشهد بانه لبس من تصانيفه ونقل كلام المص الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه ثم قال وهذا خبط عظيم ظاهر وخلط لما ذكره فى شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة صادقة بما ادعيه التجريد وتبعه الشارح القوشجى فى اسناد هذا الخبط والخلط الى المص وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوفا عنها جميع ما عداها قد تم به المعنى الاول واما قوله بحيث لو انضم اليها آه فهو معتبر فى المعنى الثانى دون الاول فبقى العبارة خلل لا يقال المعتبر فى المعنى الثانى هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه هناك يحصل مجموع هو انضم منه وبين اجزائه فى المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد الخبط والخلط الى المص وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر ان ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة فى اجزاء المهية وحاصل كلامه فى هذا المقام هو ان المراد انما هو المهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شىء من اللواحق اصلا كما اعتبره القوم كذلك وسموها بمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها كذلك فائدة بل بان يعتبر ان كل ما قارنها فهو زائد عليها غير متحد معها فهذا معنى تجريد المهية عن اللواحق وهى بهذا الاعتبار غير موجودة فى الخارج اذ كل ما يوجد فى الخارج فهو متحد مع ما يقارنها سواء كان ذاتيا لها او عارضا ايضا لان المراد باللواحق هى المحمولات وهى متحدة مع موضوعها فى الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهو مراد المص وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شىء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول لقوة لا على ذلك المجموع لما اورد المحقق الدوانى عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجهين الاعيان وسبب الوجود وان المادة فى المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب واما فى البسائط فانما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلى اذ لا مادة لها فى الخارج ففى وجود المهية من حيث انها مادة يحا ان ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر فى نفسه ان المادة

اجاب بانه لا يلزم من كون المهية لبشرط لا شيء جزء للمهية الماخوذة مع العوارض ان
يكون جزء لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد
بالعوارض المحمولات ومن في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقته في توجيه هذا المقام
واما طريقة المحقق الدواني فهي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور
فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور
وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا
اخر اصلا حتى هويته العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود
لا بد له من تعين خاص وهو محصل زائد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة
بالقياس الى شيء اخر معين او اشيا معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس
لكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض وبالعكس فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة
الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحمل للنفس الذي في المص
وجوده هو المهية بشرط لا شيء مط وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط
لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضه وعلى الاول
لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة
فلا يصح كلام المص قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه وكل ما اعتبرت
مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة ما بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان
النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا عليه
لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم بامتناع المادة
اراد بها المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك
الشيء ثم قال والامر في توجيه العبارة هين فاما ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على
التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفا عنها جميع ما عداها وح لا خدشة في قوله لا يوجد
الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض الامور
الا احالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان
راجعا الى المجرد عن جميع ما عداها بطريق الاستخدام والاول اظهر انتهى فهذا ما قالوا في
هذا المقام واقول بالله التوفيق تحقيقا للمقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة ان المهية من حيث

هي المهية

هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات محصلة
كانت او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة فالمهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع
ما عداها لا يخفى فقول المصنف ره محذوفا عنها ما عداها انما اشارة الى المهية من تلك الحيثية
على ان يكون محذوفا عنها حالا عن المهية لا مفعولا ثانيا للقول بؤخذ بل المفعول الثاني
انما هو قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالمهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمها
الى الاعتبارات الثلثة فالمراد من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر
بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في المهية المجردة التي هي قسم من المهية المحذوف عنها ما عداها
التي هي المقسم فيفاد الحذف في كلام المص هو مفاد تقطع وحدها وبذاتها في كلام الشيخ
اي يعتبرها عن المهية من تلك الحيثية ومن تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة
فهو ان اعتبار المهية المحذوف عنها ما عداها لم يستلزم اعتبارها تامة محصلة فهي في
نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها ولان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة في تماميتها
الى امر اخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا اياها نحوا من التحصيل غير
المقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر بشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه
بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار
قال سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مغايرا لها يكون زائدا عليها
ولا يكون هي مقولة على ذلك المجموع ومتحدة بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار
احدهما بشرط لا شيء اخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار لشيء اما فصح ان المهية المجردة و
بشرط لا هي التي كلما يفرض منها منضما اليها يكون زائدا عليها ويكون هي غير مقولة على ذلك
المجموع ولذلك عبر المصنف ره عن المهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلثة
بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بقياس بعضها
الى بعض سواء كانت هناك اصطلاح اخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح
وامتناع وجود المهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافي جواز
وجود المادة اعني المهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها لجواز ان يقارنها ما يحصلها
تحصلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصل في نفسها
جنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصورة النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج

وإذا أخذت لا بشرط لا
بالقياس الى الصور
النوعية

بأنها

بما يقارنها من المحصلات التشخصية كما تقرّر في مقامه فانطبق كلام المصنف ره على ما هو المشهور
واندفع توهم الخلط من غير تكلّف ولا تمحّل اصلاً والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم بما اشرنا
اليه من جعل مورد القسمة الماهية المحذوف عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل الاقسام
الماهية الملحوظة مع ما عداها وجوداً وعدماً في نفس الامر اندفع تمسك من توهم تجويز كون
الشيء قسماً لنفسه بان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى الماهية المجردة اى بشرط لا والى الماهية المخلوطة
اى بشرط شيء والى الماهية من حيث هي هي اى الماهية لا بشرط شيء ولا شك ان الماهية من حيث هي هي
نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام فقد جعلوا الشيء منقسماً الى نفسه والى
غيره وقد يندفع ايضاً بان الحيثية في مورد القسمة بيان لاطلاق الماهية وعدم تقييدها
بشيء اصلاً وفي القسم تقييد بهذا الاعتبار والفرق غير خفي واما ما يدفع بجعل مورد
القسمة حال الماهية ففيه ان الحال المضاف الى الماهية ايضاً معتبر باعتبارها ولا ينحسم مادة
الشبهة والتوهم المذكور بطلها لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايراً له في الجملة بالضرورة
ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلاً وقد تؤخذ اى الماهية لا بشرط شيء اى من حيث هي
من غير التفات الى انه هل يقارنها شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم الثالث من
الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني الماهية بشرط شيء ههنا لظهوره فان
الحقائق الموجودة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد ماهية الا وقد يلحقها
شيء من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا القسم اعتباره بالتسمية بالاعتبار على سبيل
المشاكلة وسيشير اليه وهو اى الماهية المأخوذة لا بشرط والتذكير باعتبار الخبر كلي
طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية اعني كون الشيء كلياً اذا حصلت
تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول خامسة الهيات الشفاء في بيان معنى الكلي والجزئي
ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال الكلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل
الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزاً ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبّع فانه كلي من حيث طبيعته على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون
اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع
من تصوره ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل مثل الشمس والارض
ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على

يجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي بنفس تصوره
يمنع ان يقع على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحده اشيره و
ينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من
فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا
النحو هو علم الاحساس الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف
بالتعقل وظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان
ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هذا ايضا
ظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئي والكلي الفرضي مثل اللاشيء حيث يمتنع فرض صدق
احدهما على الكثيرين دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين
هذا وقال في ثانيهما وهو بيان كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية بهذه العبارة فقد
تحقق اذن ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي
سميناها كلية ثم قال وقد علمتها مع الوجود بهذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس
ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان
كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض
لها وهي في عمرو الا ان كان ذاتها الا ما كان من العوارض ماهيته مقولة بالقياس الى زيد و
اما ما كان لنفس ذات الانسان لا بسبب استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل
ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان
يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع
حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس
يمكن ان يقال من انه حيث سلمت ان الانسانية واحدة اكتنفها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفت
اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظرن الى هذه الانسانية بوجه
على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل
كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور
الذهني ثم قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو الكلي وكليته لا لاجل انه
في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد

اما من حيث ان الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية وكلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانها ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يكون الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في نفس تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كلي آخر صادق على الصورة وصور اخر كمفهوم الصور العقلية وان للنفس ان تتصور لذلك الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا يتسلسل الصور وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اوردنا من كلامه هنا والغرض منه ان نعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين وانما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركة فيما بينهم كون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك اذ يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين كما توهمه الشارح القوشجي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت الجاعلة اياها كلية هي امور من خارج على وجه ان تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتأثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديدا الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة المشتركة لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن اللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد تشبه ذلك بخواتيم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب على شمع ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر منها لم يأثر الشمع بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها لا

كان الاثر الحاصل منه في الشيء هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا مطابقة ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصورة العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فلو تشخصت تشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذات الواحد منها مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت زيدا وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصورة العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يعتبر في المطابقة مع المذكور هنا الذي ذكرنا لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعي اي الماهية لا بشرط انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيده بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما ان العقلي منسوب الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول على كثيرين اعني لهذا ثم اطلقوه على المجموع العارض والمعروض وسموه الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونه معروضا للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي انما يتحقق حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق كثيرا بين الماهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الاشتراك كما يحتاج الصورة الحاصلة من الماهية بشرط في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني لا بشرط شيء موجود في الخارج لان الماهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة والماهية لا بشرط شيء اعني نفس الماهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص

من الاشخاص على ان يكون الجملة جاء من الصغير موجود وذلك لان التشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وحال ما فاذا كانت الماهية بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في الشفاء الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوان منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه له مع غيره امر عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية او الانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هذا بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لانه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا اخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان لا بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان الى وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى واعلم انه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي الطبيعي جزءا من الشخص الموجود على كونه موجودا انه جزء خارجي له او انه موجود بوجود على حدة في ضمن الشخص كما هو شان الاجزاء الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود في ضمن هذا الحيوان شخصا اخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا و

وكان في كلام الشيخ المنقول انفا اشارة الى هذا كيف ونقل الكلام الى الحيوان الذي هو
جزء لهذا الشخص الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية
منه وهذا المعنى اعني وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع
كون اشتراك الكلي بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد
له مفروضة امتناع صدق الجزئي الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء
عقلي له والمراد من الجزء العقلي لذات الموجودة هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه فكل ما
يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات سيما اذا كان مهية
لتلك الذات فان مهية الشيء هو ما به الشيء هو هو فكيف يكون الشيء موجودا
مع كونه ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من
منع وجوب كون الاجزاء الخارجية موجودة مستندة بان المعنى الجنسي المفهوم هذا الاعمى
الذي هو عرض بالنسبة الى ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه مهية للذات الموجودة
كالحيوان هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو
المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظ وظني انه لا يجب بناء المقام عليه لا لما زعمه
المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي من ان تحقق مذهب القائلين بوجود
الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان وح يكون الدعوى بديهية
غير محتاجة الى الاستدلال فان في ذلك الزعم تصورا في المقام كما سنبينه في مبحث التشخص
انش تع بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى المهية لا بشرط شيء موجودة في الاعيان
حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودة في الاعيان بديهية غنية عن
الاستدلال وان احتاجت الى تنبيه ما لئلا يتوهم ان كون المهية بشرط شيء موجودة
اعني انحيازها في الوجود العيني الى شرط ما وحالها مانع عن ان يكون هي بعينها ملحوظة بذاتها
لا بشرط شيء ما موجود وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه لا الاستدلال لا يكون الطبيعة
جزء للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما به
موجود موهمة اياها وذلك لان ظاهر هذا القول لا يشتمل على حديث الجزئية وان
كان دالا على ان تفريع القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل ان مقارنة حال ما
وشرط ما غيرهما لا تغير عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود

للمادة عبرها نعم عن اعتبار وجود البياض بمجرد بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء حدة من حيث الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المصنف قدس سره وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف قدس سره بقي هنا بحث وهو انه اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض لا يكون في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته كان صورته كلية بل في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها وتارة اخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في نفسه عن قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف واقول نختار الشق الثالث والنزاع بيننا وبين النافي معنوي فانا نقول الصورة المجردة المنتزعة عن التشخص مهية للفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون مهيته موجودة في الخارج ولا نعني بوجود المهية من حيث هي في الخارج ان تكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا لا بما ان يكون الحيوان بما هو حيوان بحال انما موجود فيه والنافي يمنع كون المهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال ان مراد النافي هو ان المهية ليس لها

الثانی هو ان المهیة لیس لها وجود علیحدة بتوهم ان من یقول بوجود علیحدة وح یرتفع النزاع
المعنوی بیننا وبینه لکن بارجاع مذهبه الی مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الی مذهبه کما لا
یخفی ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حیث قال لا نزاع فی ان المهیة لا بشرط شیء موجودة
فی الخارج الا ان المشهور ان ذلک مبنی علی کونها جزءا من المخلوطة الموجودة فی الخارج
ولیس بمستقیم لان الموجود من الانسان انما هو زید وعمرو وغیرهما من الافراد ولیس فی
الخارج انسان مطلق وآخر مرکب منه ومن الخصوصیة هو التشخص والا لما صدق المطلق
علیه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجی المغایر بحسب الحمل علیه وانما التغایر والتمایز
بین المطلق والمقید فی الذهن دون الخارج لکونه نفس المقید وحمو لا علیه انتهی و
الطبیعة لا بشرط شیء صادق علی المجموع الحاصل منه ومما یضاف الیه اعنی علی الطبیعة
بشرط شیء وهو الثانی من الاعتبارات الثلث الذی قد طوی ذکره سابقا واشار الیه
ههنا کما مر فالحیوان بما هو حیوان اعنی لا بشرط شیء صادق علی هذا الحیوان وهذا الحیوان
ومما انضاف الیه من المشخصات وهو الحیوان بشرط شیء وهذا الکلام دلیل علی ان المراد بما
مر من قوله وهو جزء من الاشخاص لیس هو الجزء حقیقة بل جزء الحد کما عرفت والکلیة العارضة
للمهیات ای الکلی بما هو کلی من دون ان یعتبر مع المعروض قال الشیخ فی الشفا الکلی من حیث هو کلی
شیء ومن حیث هو شیء یلحقه الکلیة شیء فالکلیة من حیث هو کلی هو ما یدل علیه حد هذه
الحدود فاذا کان ذلک انسانا او فرسا فهناک معنی آخر غیر الکلیة انتهی نقلا للمهیات
کلی منطقی لان المنطقی انما یبحث عنه من حیث هو کلی لا من حیث هو انسان او فرس وبقی
وبقی المرکب من العارض والمعروض کالانسان الکلی کلی عقلی لکونه مما لا یوجد الا فی
العقل لما عرفت من ان الکلیة لا یعرض للطبیعة الا اذا حصلت فی العقل وهنا ای الکلی المنطقی
والکلی العقلی ذهنیان ای هما من المعقولات الثانیة اما الاول فلما مر فی الفصل الاول
واما الثانی فلترکبه منه فهو ایضا مثله فی ذلک فهذه اعتبارات ثلثة ینبغی تحصیلها
فی کل مهیة معقولة اتفق الشارحون وغیرهم من الناظرین فی الکتاب علی ان هذا اشارة
الاعتبارات الثلث للکلی والاشبه انها اشارة الی الاعتبارات الثلثة للمهیة لان یحکم
المسئلة کانت فیها وحدیث الکلیة جملة معترضة فلیتدبر المسئلة الرابعة فی بساطة المهیة
والمهیة منها بسیطة وهی ما لا جزء له لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسیط الحقیقی و

والمطلق وما الاجزاء له بالفعل وما الاجزاء له بالقوة كالانواع العرضية فهنا قابلة لان يحللها
العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والعنبر المطلق ومنها مركبة وهي ما له اجزاء
لا بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي وبالقوة وهو المركب الذهني والعنبر الحقيقي وهنا
اي الماهية البسيطة والمركبة مط اعني اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله
موجودان ضرورة فان ما هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبسيط
البسيط الخارجي كالسواد والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركبه
من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية واما
الاستدلال على وجود البسيط ههنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو
واحد بالفعل بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة فيه مندفعة لكنه تنبيه على دعوى
الضرورة وكذا الاستدلال عليه بابطال التسلسل وصفاهما اعتباريان اي البساطة والتركيب من
الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يطابقها متنافيان اي متقابلان لان تقابل
السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان على شيء
ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان بمعنيين اخريين وهما كون الشيء جزء الاخر والاخر كلا بالنسبة
اليه وح يتضايفان اي يتقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران
اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي فان البسيط الاضافي مط لان كلما لا جزء له
يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له
لجواز كونه ذا جزء والمركب الاضافي اخص مط من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا
معنى قوله فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى واورد عليه بان
البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من اخر فالقول بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع انه له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم
ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك فما لاوجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه
لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب اخر كالجسم للحيوان
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون

له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك
لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي
الاضافة الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد
الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في مهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون
الى انها بجعل الجاعل مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها
ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظ فانهم ذهبوا الى تقرر المهيات
في العدم من غير فاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعنى جعل
المهية مهية نفس يدل عليه دليلهم كما يأتي واما جعل البسيط اعنى كون الصادر عن الفاعل
المهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص بالهوية
الهوية المسماة بالمهية كما مر سابقا في كلام المص في شرح الاشارات وما نقل من المشائين
منهم ينبغى حمله على ذلك كما فهم شيخ الاشراق كما مر وعلى ما ذكرنا ينبغى حمل مذهب المتكلمين
ايضا على الجعل المركب كما سنحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة
الحاجة هى الامكان وهى عامة الثانى انه لو لم يكن المهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا لان
ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية المهية به فهو ايضا مهية فى نفسه و
المفروض ان ما هو مهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للمهية فى الخارج بذاتها لما مر فى نفى ثبوت
المعدومات فيكون تقررها بالفاعل والجواب عن الاول بان معنى حاجة الممكن الى الجاعل
ان وجوده منه لا مهيته وعن الثانى ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا مهية
الوجود ومفهومه وعن الثالث ان ليس تقرر المهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه
لا يدل على الجعل المركب الذى قد عرفت انه ينبغى ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثانى
ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن
نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو مح واجابوا عنه بمنع استحالته على طريق السلب دون
العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال الارتفاع هو ان المعدوم ليس بانسان
وان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورية ومستند المذهب
الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو يستدعى نسبة وهى تستدعى اثنينية وهى غير

فى البسيط

في البسيط دون المركب والجواب ان الامثلة التي تستند عنها النسبة اللازمة انما هي ما عدا المهية والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي البنيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى مهية الممكن وآخر بالنسبة الى الوجود حتى تكون المهية مجعولة كالوجود وان ليس للمهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى تكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية المهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان المهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكره فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف هو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم المهية كزوجية الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية ككون الجسم في حد وشرو ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية دون المهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم المهية المركبة دون البسيطة اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية المهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية يعرض المهية في الجملة اعني المهية لا بشرط شيء وهي المهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للمهية من حيث هي فيحتمل ان يريد بها تعرض المهية من حيث المجعولية في الجملة اعني بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية المهية مطلقا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض المهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم المهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح المواقف فيه اي فيما ذكره في المواقف بعد لان البحث عما يلحق المهية من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي والذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثيرة فائدة وايضا كما ان المهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا وان

في المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد
تكلف ثم قال والصواب ان يبقى معنى قولهم الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا
يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما
سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
فتكون احديهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود
وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج
فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا في الخارج بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست
الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي
ذكرناه وبين اثباتها بما بينا انفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا
وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون
البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية
منتف عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان
الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود
وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويمتاز بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون
البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة انتهى اقول وهذا كلام لا غبار عليه الا انه ينبغي
تحقيق معنى جعل الماهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كليهما حاصلان بذاتهما
واثر الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من
الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالاخر وهذا هو معنى
جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا يرفع النزاع فلم يحصل
معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع
النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط
للماهية دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين وراء هذا

مخالفة

محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالـ
المعتزلة لم ير لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفي الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة
اليه والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم التركيب في البسيط نفى الجعل
فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل
فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب
فظاهر مما ذكرنا واذا عرفت ذلك فمعنى كلام المصنف ان تأثير الفاعل لما كان في نفس الماهية لا
في جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في المتن في حاجة الممكن الى المؤثر والمركب و
البسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة
محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس
اختيار الشيء من هذه المذاهب الثلاثة صريحا واختيارا لمذهب الفلاسفة بل الاشارة الى
ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يتقومان بانفسهما
نفسهما بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم
ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقر الى المحل ويقومان به و
ذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على رأي
المتكلمين مسئلة في احكام اجزاء الماهية المركبة منها ان جزء الماهية متقدم عليها في الوجود
الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله والمركب مركب
عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من
وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب
العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان
وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية لشرط
السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء آخر اصلا وان احتاج
الى عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام سائر الاجزاء فالسابق
لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدمي جزئين معا لم يكن شيء منهما
علة تامة لعدم السبق بل كلاهما معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول
الشخصي الذي هو عدم المركب المتشخص على تقدير تسليم كون عدم الامر المتشخص متشخصا وكذا الكلام

الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كل منهما علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا لو
عدم الفاعل مثلا مع عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب و الا
فمجموع العدمين علة تامة له ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع
تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية
ويلتزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منها
عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله التامة
اذ ليس عدمه عين شيء من تلك الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى عن
السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل
فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني بان يكون تصديق العقل بثبوت
الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط سمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي
سمى غنيا عن السبب هذا معنى قوله وباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني وليس
المراد الغنى عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلوازم
الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب متجدد حال تحقق الماهية لافضائه
الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء فتحصل للجزء خواص ثلث الاولى تقدمه في الذهن والخارج
الثانية الاستغناء عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت واحدة
هي الاولى متعاكسة اي كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل
فهو الجزء له فيكون خاصة متساوية مطلقة وههنا اشكال قوي قد تحيروا في دفعه وهو
انه ان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارج فالعلة الفاعلية
مثلا متقدمة وليست بجزء واختلفوا في التفصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض
له الجزئية متقدم في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا او متقدم في الخارج باعتبار
كونه مادة وتصرف فيه المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو الماخوذ مادة لا جنسا
او فصلا وهو متقدم في الوجودين وان المادة العقلية الصرفة كما في البسائط ليست بجزء
حقيقة اذ لا تركب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة
الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء الخارجية
والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق فهو

يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطـ قال وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة
لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية
حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في العدمين ولم
يريدوا ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل
ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما مطـ في الوجود الذهني وان كان
جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطـ مع انهم
بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول انهم عدوا كون الشيء متقدما
على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطـ ولا انتقاض بالعلة الفاعلية وقد
بانه هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقديم الجزء على الكل
تقوم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا ان يتقوم
المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب
الشارح القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما مغايرة
في الوجودين فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كما في البيت يتقدم فيهما معا وان
كان في الذهن فقط كما في المركب العقلي يتقدم فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي
مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى انه
لا منافات بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى الاحقية في الوجود
وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتاخر ذاتا لجواز ان تكون نسبة الوجود اليه من حيث انه
جزء احق من النسبة اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما تكرر في كلام الشفاء من تقدم
الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية وتقدم البسيط على المركب وذلك لا يتاتى
على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر هذه
جملة ما قالوا في هذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو الذي
قد قرانه قسم سادس او سابع من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها
بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت الماهية موجودة في الذهن او في
الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم
بالماهية على الكل في الوجودين فهو جزء له فليتفطن واثنتان منها الثانية والثالثة اعم من جزء

المهية لان كل ما هو جزء للمهية فهو مستغن عن الوسط فى الاثبات وعن الواسطة فى الثبوت وليس كلما هو مستغن عن الوسط بجزء للمهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كلما هو مستغن عن الواسطة فى ثبوته للمهية بجزء لها لصدقه على لوازم المهية مط سوا كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوى ر وايا المثلث لقا ئمتين لرفها فان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لابد فى المركب الحقيقى وهو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت واحد لا عشرة من احتياج بعض الاجزاء الى بعض والا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة كما فى الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن شمولها اى شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل محتاجا الى الاخر باعتبار واحد الا لزم الدور ومنها ان اجزاء المهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار بقوله وهى قد يتميز فى الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هى الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكالاجزاء البيت كالسرير وقد يتميز فى الذهن بان يكون كل واحد منها بان يكون موجودا على حدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك فى الخارج بل تكون جملة الاجزاء فى الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هى الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار اخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط وبشرط لا فى الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اى شىء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شىء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط شىء منها هو الجنس والمحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب فى

العقل

العقل لا فى الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو فى العقل لكون كل
منها موجودا فيه بوجود على حدة لا فى الخارج لاتحادهما بالوجود فيه بمعنى كون السواد
مثلا بسيطا فى الخارج ومركبا فى العقل هو ان جزئيه اعنى اللونية وقابضية البصر غير
متمايزين فى الخارج ومتمايزان فى الوجود العقلى بمعنى ان العقل اذا نظر الى ماهية السواد يجدها
مؤلفة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر عن كونهما موجودين ام لا فظهر ان هناك
تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التمييز بين الاجزاء ليس فى الخارج بل فى العقل فما زعمه المحقق
الدوانى من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان
تقرر الماهية متقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان فى التركيب
العقلى من الاجزاء المحمولة اشكالات تحيرت فيه الاوهام واختلف آراء الاعلام فمنهم من
قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل
لمعان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق
لمعان اخر كالتحيز والحركة فى الاقطار والادراك والمشى والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كا
الجوهر والجسم النامى والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هى الذاتيات والماخوذ من التوابع
كالمتحيز والمتحرك فى الاقطار والماشى والمتعجب هى العرضيات وزعم انه يسهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات من العرضيات الذى هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك المعانى
المستتبعة ان كانت داخلة فى ذلك الشئ كان مركبا من اجزاء متمايزة فى الوجود فلا يكون شئ
منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك فبطل الطريق الاول
وههنا اقوال اخر والضبط فى تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات
كالجوهر والجسم والحيوان والماشى والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه
المفهومات اليه على السوية بل منها ما هى خارجة عنه كالماشى واخواته ومنها ما ليس كذلك كا
الجوهر واخواته وهذه المفهومات التى ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة فى الذهن
بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة فى الذهن اما ان تكون صورا لشئ واحد
فى حد ذاته او لاشياء متعددة الماهية وعلى تقدير الثانى اما ان توجد تلك المتعددة بوجودات
مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها قد ذهب الى كل منها طائفة الا
الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشئ واحد لا تعدد فى ذاته ووجوده بل هو امر بسيط

ذاتًا و وجودًا ينتزع العقل منه باعتبارات شتّى هذه الصورة المتخالفة وهذا هو القول بانّ
الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهيّة و وجودًا وان جعلها بعينه جعله فيه الثاني ان تكون
تلك الصورة لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهيّة لا وجودًا الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة
موجودة بوجودات متعدّدة فهذا هو القول بانّ الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهيّة و
وجودًا والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال امّا على الاخير فلامتناع الحمل بين
الموجودات المتغايرة وان فرض بينها اىّ ارتباط امكن وامّا على الثاني فلانّ هذا الوجود
ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محالّ متعددة وان قام
بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال وامّا على القول الاول فبانّ
الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان تكون مطابقة لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احدهما
له يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستحالة
مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد انما هي في الصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدار
الموجودة في الخيال وامّا الصورة التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات و
شروط تحصل بكثرة مشاهدة النفس الجزئيات وقلّتها وتنبّهها المشاركات والمباينات بينهما
فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا محصل كلامه الشريف
وانت خبير بانّ هذا القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة كما هو مذهب المحقق الدواني
ولا يخفى التعسف فيه وبعيد ان يكون مختار المحققين وامّا ما اخترناه فهو القول الثاني
من الاقوال ولا يرد عليه ما اورده اذ الوجود لا قيام له بالماهية اذ القيام هو وجود شيء
في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون الماهية لا امر قائم بها وليس ايضًا تخصص
الوجود بمجرد الاضافة الى الماهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا ريبة كما مرّ جميع ذلك
فلا استبعاد في ان يكون كون كل واحد كونًا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد ولا
يلزم ايضًا وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب
انّ المحقق الدواني مع كونه مناديًا بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار هٰهنا القول
الثاني حيث قال فان قلت ما الذي تختار من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية
اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس

والفصل وجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه تفصى عن ما اورده على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس الماخوذ لا بشرط الفصل اذا انضم لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث كما صرح به الشيخ في الشفاء فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان هذا ثم ان الظن ان القول الذي ذكره المحقق الشريف او لا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل به الشق الاول من الترديد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا يمكن كون تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على تلك المعاني سموها بالذاتيات مجازا وحمله في رده للتعرض للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله فهذا القول على ما رده قدس سره في رده اما داخل في هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق الاول واما خارج عنه لكنه غير معتبر جدا في الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح القوشجي استشهد بما ذكر في ابطال هذا القول وهو قوله قدس سره المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له الا ان اجزاء المحمول لا تكون مفهومات المشتقات ولقد اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد ولا يدخل في مفهوم الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا باعتبار فاذا اخذ لا بشرط لا كان ابيض كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبارين وقال وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر ومخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وسيد المدققين ايضا يوافقه في ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن يخالفه في

انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى اخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات
والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض مضايفه
يعني الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين اى لا يصدق بعضها على بعض
وقد تتداخل اى تتصادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينهما تصادق في الجملة فيشتمل
المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح المقاصد هذا بحسب
الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء المهية الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون
الا اعم او اخص مطلقا كالحيوان والصاهل للفرس ومن وجه كالحيوان والناطق للانسان
لتحقق النطق في الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ انه منهم بمعنى اخر واما تركب المهية
الحقيقية من الاجزاء المتساوية فغير متحقق وسيجيء ابطاله ايضا ومثاله من المهية الا
عتبارية المركب من النامي المتغذي وكذا الحساس والمتحرك بالارادة فهذه حال الاجزاء
المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة كما في
البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة
المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس
المعقولة وقد تنقسم المتباينة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كا
لعطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف او الى الصورة
كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها و
هو التزين بها او الى ما يكون للشيء مع اضافته الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون
للشيء مع الانفعال الى ما هو غير شيء من علله ومعلوله وباعتبار اخر الاجزاء اما وجودية
كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجودي
والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في العشرة من الاحاد او
اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى او ممتزجة
منهما كالسرير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب لعسى قسمها انه قد تؤخذ اى الاجزاء
المتداخلة ولعله اخره من المتباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشريف القوشجي مواد اى بعينه
تعتبر بشرط لا فتسمى موادا ان كانت ماخوذة من الاجناس وصورا ان كانت ماخوذة من
الفصول وذكر المواد فقط من سلوك طريقة الاكتفاء كذا ذكره المحقق الدواني وقد تؤخذ

محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها اى للاجزاء المحمولة

الجنسية والفصلية منحصرة فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهيات و

ما يخالفها من الماهيات اولا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون مشتركا تمام

المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو تميز الماهية فى الجملة كا

الثانى مط وهذا اعنى الذاتى المميز مط هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور فى كتب المنطق

وفى هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء المأخوذة موادا وصورا والمأخوذة جنسا وفصلا

بالذات وكون تغايرهما بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ

من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب من خارجى فالجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ

من الصورة وسيأتى عن قريب كلام متعلق بهذا وجعلهما واحدا لاتحادهما فى الوجود

والا امتنع الحمل وكون الماهية باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة فى ان المركب حاصل معه

بالقوة وهو معلول للفصل والصورة فى ان المركب حاصل معها بالفعل وهو علة للجنس وهذا

اشارة الى الحاجة التى يجب تحققها بينهما لتصح تركب ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما

وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت

فى العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت

غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام و

التردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء والفصل علة لصفات الجنس فى

الذهن وهى التعين وزوال الابهام والتحصل اعنى الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل

علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية

والفصلية على ما ينبغى وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس فى الذهن باطل والا لم يعقل

الجنس الا مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده فى الخارج والا لتغايرا فى الجعل والوجود وامتنع

الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل واحد الخمسة وهو الذاتى

الذى يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه فى جنسه صرح بذلك الشيخ فى الشفاء كما سيأتى فلا بد

من الامرين المتساويين الذين نفرض تركب ماهية منهما فصل لها بهذا المعنى فان قلت احد

الامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة فى الجنس والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل

فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرتم كان الحصر ممنوعا ولو كان اعم

منه كان التجويز لازمًا قلنا اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انهما غير معقولة في الاجزاء
العقلية الا بالوجه المذكور اضمحل عندك المنع المذكور وصح الحكم بلا شبهة وكل فصل
تام اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصل والتميز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لا مجرد
لكون التعبد غير واف بتمام التحصل كما لا يخفى فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين من تبين
لمهية واحدة وذلك لان التحصيل والتميز قد تم باحدهما فعن الاخر غنى لا مجرد نعم ربما
لا يكون مهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضه
ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحًا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي
للانسان لانه اقرب اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم
احد العارضين على الاخر يوضعان معًا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالقياس
الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور تقدم احدهما على الاخر ولا يمكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما
جنسًا للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظاهر او مطلق ويكون الاعم عرضيًا
للنوع الذي الاخص جنسًا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام المشترك فلم
جنسًا او مساواة ويكون كل منهما عرضيًا لما الاخر ذاتي له من الانواع التي بازاء المهية
والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان لمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل منهما فصل محصل فيتحصل به كل منهما نوعًا على حدة
وذلك ضروري بعد تصور الاطراف على وجهها فيلزم ان يكون مهيتين لا مهية واحدة
ولعل للتصريح بماخذ ذلك الامتناع والاشارة الى ظهوره قيده بقوله لمهية واحدة مع
ظهور كون المراد ذلك فلا تركيب عقلي الا منهما معًا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء
العقلية من تحقق الجنس والفصل معًا ولا يجوز ان يكون اجزاؤه منحصرة في احد القبيلين
وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له امتنع انحصار الاجزاء في الفصول ولما
ثبت انه لا وجود لجنسين والا ويكون احدهما جزءًا للاخر ثبت امتناع الانحصار في
الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءًا للاخر بالضرورة
ويجب تناهيهما على ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول عللًا والاجناس معلولات واورد
عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية

بين احاد

بين احاد واحد من القبيلتين ولا ترتب ايضا بين الاجناس والفصول اذ معنى الترتيب الذى دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا للسابقة وعلة للاحقة وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شئ من الاجناس بعلة ولا شئ من الفصل بمعلول فقيل يمكن ان يراد بالتسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزءا للقريب والجزء علة فترتب من الاجناس بعضها سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك فى الفصول اذ ليس الفصل العالى جزء للفصل السافل تمسك بهما بوجوب كون الفصل التام فى كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا فحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شئ منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه فى تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات مع كون الكلام فى الماهيات الذى يمكن تعقلها بالكنه لا محالة كذا فى الحواشى الشريفة واقول كلام الشيخ فى الهيات الشفاء صريح فى ان كل ما له ترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه حيث قال فى تناهى الصور ان الصورة التامة للشئ واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضى الترتيب الطبيعى وما له ترتيب طبيعى قد علم تناهيه فليتدبر وقد يكون منهما اى من الجنس والفصل عقلى وطبيعى ومنطقى كجنسهما اى كما كان ما هو جنس لهما يعنى الكلى كذلك كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما قال الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان مفهوم الكلى الذى جنس لهما باعتبار الجنسية يعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلى مط ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلى العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلى فى هذه الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الخمس وفى الاول مفهوم الكلى عارض لطبايع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلى من حيث هو كلى صادق عليهما وهو المناسب لقوله كجنسهما بخلاف الاول كما لا يخفى وايضا فيه دقة وغرابة دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثل كما لا يخفى فى منهما عوال و

وسوافل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء

بعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالى ما يكون جزء الجنس اخر و

لا يكون جنس اخر جزء له والجنس السافل ما يكون جزء له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس

المتوسط ما يكون جزء لجنس اخر وجنس اخر ايضا جزء له واما الفصل فليس الترتيب فيه

كالترتيب فى الاجناس اذ لا يكون فصل جزء لفصل اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه

بقوله وفصل كل جنس يكون فى مرتبته يعنى فصل الجنس العالى يسمى عاليا والسافل سافلا

والمتوسط متوسطا فالترتيب فى الفصول تابع للترتيب فى الاجناس وكذا الافراد الذى

هو مقابل للترتيب يكون فى الفصل تابعا للافراد فى الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس

فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا

على ما ذكر فى الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد وهما اى الجنس والفصل

اضافيان اى مفهوم كل منهما بالاضافة الى شئ اخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع

وكذا الفصل فصل بالقياس الى وقد يجتمعان فى شئ واحد فيكون جنسا وفصلا معا لذلك

الشئ كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان مع التقابل اى مع تقابل يكون

كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول فى جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا فى

جوابه ما هو ولكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شئ واحد بل من جهتين

وبالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس انما هى بالقياس الى السميع مثلا وفصليته

بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا له والا لكان

مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف قد يتوهم جنس الفصل

تما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا للاشتراك وحينئذ

فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام

المشترك بينهما كان فصلا لجنسهما كما تقرر ولا شئ من الجنس واجزائه بداخل فى الفصل

والا لم يكن المجموع فصلا فى الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لو كان الجنس او شئ من اجزائه

داخلا فى الفصل لزم اعتبار جزء واحد فى الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر

صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى واعلم ان هذا

وامثال الامور واضحة جدا فلا ينبغى المناقشة فيما يذكر فى مثل هذا المقام واذا نسبنا اى الجنس

والفصل الى ما نضيافه اليه اى النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساو اى له للنوع وانت خبير بان هذا مختص بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة للقريب و البعيد كذا فى الحواشى الشريفية واجاب عنه العلامة القوشجى بان المصنف اعتبر فى الفصل المميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للمهية انما هو فى الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها وانما يقال له فصل المهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للمهية هو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث انه انسان فهو مساو للانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر مباحث متعلقة بهذه المسئلة الاول قد اشرنا فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجى ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة و الفصل ماخوذ من الصورة وزعم صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب المهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا والا لزم ان يكون للمهية الواحدة حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة فى العقل حصلت فيه مهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا حصلت تلك الاجزاء فى العقل كانت المهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول المهية فى العقل الا حصول جميع اجزائها فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ فى الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم يبق جزء اخر فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة لمهية المركب وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد عما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هى الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت المهية الملتئمة عليه كانت المهية من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة عن الاجزاء الخارجية فيكون لشىء واحد مهيتان مختلفتان لا يقال انا نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها لانا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدأ لا يصح ان يكون معتبرا فى الجزئية ضرورة كون النسبة خارجة فلا يحصل

الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية ضرورة كون لا شملت المحمولة على امر زائد هذا خلاصة
ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك
فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع الحمل فما هو جزء حقيقة
بل هو جزء المحدود وحد الشيء ليس بمهيته بل الدال على المهية فالاجزاء المحمولة مشتملة على امر زائد
بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن المهية وغير مشتملة على امر
زائد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كلا من المركب
من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج
وهي المادة والصورة الخارجيتان سواء كانت مادة اولى او ثانية مركبة من الاجزاء
المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة الا التي مأخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب
جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذا لا بشرط وقيل خشب ذو هيئة مخصوصة
يحصل حد السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب المأخوذ لا بشرط وفصل وهو الهيئة
المخصوصة المأخوذة كذلك ولا اشتمل على امر زائد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة السرير سوى
الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان
يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان
مختلفتان هذا البحث الثاني قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات
متعددة ولذلك امتنع الحمل فيهما بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود
واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة و
الصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور
وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة
ايضا موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على
قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات
على حدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب
البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين شيء
آخر ومتحدا معه بكون لكليهما في المركب منهما ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما
كصيرورة زيد كاتبا فهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب ان العقل يقسم ذلك

الواحد الى قسمين نظرا ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير
يصير عينه او الى انهما قد يكونان امرا واحدا ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين
احدهما ويبقى من حيث هو عين الاخر كالجسم والنامي فيهما امر واحد هو الشجرة اذا قطع
انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو الجسم وتركيب الجسم من الهيولى والصورة
من هذا القسم قال ولنجعل البيان مخصوصا بالهيولى الثانية مع صورتها ليقاس الحال
عليهما سائر الهيوليات مع الصورة منها ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل
في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه
نارا وياقوتا الاول فظاهر واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها
سريانيا على ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفئ
في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فاذن تركب المواليد من الاجزاء
العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا
والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان ينقلب
حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه
كثرة بالفعل نعم للعقل ان ينقسم كل واحد منهما بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة
له باعتبار وجنس باعتبار اخر وفصل باعتبار اخر واستعضد ذلك بما ذكره الشيخ في
بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب وجودهما متعددة بحسب المعنى وبامثال
ذلك من عبره مما يدل على ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب
الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها تمامية الجسم
لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفاء وصورته اي صورة الجسم هي تمامية التي بها هو
ما هو ومادته هي المعنى الحامل لتماميته واما اذا كان تركب الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا
واحدة صح تعريفها به لان الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما
الصادق عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كانت
المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم الخارج لامتنع صدق المادة عليه باي اعتبار
اعتبر نقلا عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها
على المركب لان المتمايزين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع

يمتنع ان يتوافق احدهما هو الاخر بالبديهية لكن المادة تحمل على المركب اذا اخذت بوجه يصير به جنساً فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيراً بتعمل العقل يحكم بعلية بعضها للبعض ولا حجر في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه و كالمهية المقتضية لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرتم انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل يجاز ان تكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء متخالفة الحقايق كالعظم واللحم الى غير ذلك فيكون بكون امراً واحداً لا كثرة فيه بالفعل اجاب بانا لا نسلم ان لحم الفرس مثلاً ليس موجوداً على حدة بل هو بعض تحليلي من موجود واحد وكذا ساير اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة الحقايق واستشهد بقول بهمنيار في التحصيل من ان اجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف تقول في الانسان المركب من البدن والنفس وهي جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحداً ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل باعتبار بعض اثاره كقبول الابعاد والنمو والحس التي يقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل للابعاد نام حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض اخر منها كادراك الكليات التي لا يقتضي تلبسه لان يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات التي لا يقتضي تلبسه هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل والوضع والتحيز دون النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات وح يخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذه الدعوى وذب عنها وقد لخصناه غاية التلخيص وقررناه

نهاية النشر ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما صوره بمعنى التركيب الاتحادي
ليس تركيبا اصلا اذ لا يتوهم بين زيد والكاتب تركيبا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين
زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متصادقين اذ التركيب لا يكون الا
من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون صور المواليد
في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان موادها
ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي حلولها في كل جزء مجموع
لا مط وسيجي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم
بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مثلا للاحق كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة
مع فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي
اما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل من
من الشيخ هو انهما ليسا بجزئين متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك
لصح حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها مع الصورة بخلاف ذلك
واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصائرة جنسا باعتبار وبين المركب ليس بسبب الارتباط
لينافي ما نقل من بعض المحققين بل بسبب اتحادهما بعد اعتبارهما جنسا متحدا مع المركب
كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن
بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة للكثرة كما الطبيب المعالج لنفسه لا مط و
اما سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم
فيلزم كون العظم لحما والرجل رأسا الى غير ذلك واما ثامنا فلان اجزاء الكيفية الواحدة والكثرة
الواحدة فنشأتي والمشهود ان كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه
وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه لا مط فهذه جملة من المفاسد
وتركنا كثيرا منها البحث الثالث هل يجوز تركيب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية
ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس
وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور
المتاخرين على الجواز والمشهور من الادلة اثنان الاول وجوب تحقق الحاجة
من اجزاء المهية والمساواة ما يعتبر منها العدم الاولوية وامتناع الدور وقد يمنعها في الاخر :

² بقاء المادة بل يحتمل بقاء المادة والا لم يكن انقلابا دوجوب صح

٧ بل الامر صح

كانت الكثرة فيها بالقوة من ذلك الوجه صح

قوله وربما غير منصوص بين اقول فان قوله
لا يجوز ان يكون احض منه مع تساويه في الصدق والا فلا يلزم
مع نفي الجنس نعم بالذات احض منه لاحتمال
التساوي كذا قوله المعنى الفصول
المقوم مالا يعم منه على امتناع التركيب
من المتساويين فانه على تعليقه الجواز
بل يكون كل من المتساويين فصلا
مقوما ولا يكون فصلا محصلا مستقل

العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا ورود مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من
التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية اقول والجواب عن
الاول هو ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود
وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير منصو
الا بالتعين والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق الثاني ان كل ممتنع اما
جوهر او عرض وعلى الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد المقولات العرضية
التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض
تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل
الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى
الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق جزء
منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه وهكذا في ساير المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار
الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار
الاجناس العالية في احدهما مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها وقد صرحوا
بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض ممنوع اذ لا
مفهومي الجوهر والعرض ومسلم ان اراد ما يصدقان عليه لكن لا نسلم ان الجوهر لو كان
جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء كون الشيء جزءا لنفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم
من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن
كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب
الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال لو تركب الانسان من الحيوان الناطق لكان كل منهما
اما انسانا او لا انسانا الخ كما سياتي في مبحث الجواهر فمستند المتاخرين ضعف ادلة القدما
وقد عرفت وجه الذب عن الاول فهو المعول واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا ان الكلي اما ذاتي
او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو
الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه
فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع
في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم

قوله ضعف ادلة القدماء وانت خبير بانه
ضعف ادلة القدماء الشيخ لا يقتضي
الا ضعفه وعدم الحكم عليه نفيا واثباتا
والاحكام بعلية واثبات نقيضه مما يستبعد

ظاهر

وظاهر انتباء ذلك على امتناع تركب الممتيز من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة التي كليته بالقياس اليها ولا في جواب ما هو فلا شك ان يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه بانه يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه في الشفاء ولما كان كلام الاشارات موهما لتجويز تركب المهية من امرين متساويين كما ترى جاول المحقق قدس سره في شرحه لتوجيهه فقال والفصل قد يكون خاصة للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسانية لا يتميز بالناطق عن جميع ما في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي هو غير مقول في جواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الاعم منهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو جنس العالي من امرين متساويين وليس لا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات مثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق اقول والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل المهية يجب ان يساويها من حيث يميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فالناطق لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه يختص به فيما بين مشاركاته في الجنس فليتدبر المسئلة السادسة في الكلام في تشخص المهية اعلم ان المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به منع وقوع الشركة وهو المراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقولها ما به التشخص وسيأتي الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا في قوام الشخص من حيث هو شخص بل هي عوارض خارجة من

من التشخص متوقف عروضها على صيرورته الشخص شخصًا لامحة وهو ايضًا ليس شيئًا منها مما يمنع الشركة
فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئًا ليس له ماهية
كلية كالوجود وهو متحد في الخارج مع الماهية وزائد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا
من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته فهو نفس
الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متأخر بالطبع عنه فان
الشيء ما لم يوجد ذهنًا او خارجًا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره
من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع
عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لتم هذا التمايز
على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التأخر بالطبع لبرهانه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه
السببية وهو ممنوع لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبايع
ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سيد المدققين من ان التشخص انما
هو بنحو الادراك فلو ادرك الماهية بالاحساس مثلًا كان المدرك متشخصًا وجزئيًا وان ادركت
بالعقل كان كليًا وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحو الادراك فقط لا بامر
ليس له ماهية كلية ينضم الى الماهية لنسبة اليها نسبة الفصل الى الجنس زعمًا ان ذلك هو
مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى للجزئيات المادية وان ذلك اي اشتمال
الشخص على امر ليس له ماهية كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في المقولات
العشر حتى قال في التعليم الاول لا نستطيع ان نذكر شيئًا خارجًا عنها فبعيد عن التحقيق
كيف ويلزم على هذا ان لا يكون الماهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصًا فيه
الى غير ذلك ولا ينفع انكار ذلك الشيء في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم
ليس له ماهية كلية كما عرفت بل تحقيق مذهبهم في علم الباري تعالى شيء آخر سيأتي في الشرع نعم
وكون التشخص مما ليس له ماهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات كما لا ينافي كون الوجود
كذلك اذ تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج مغاير لها في الذهن كما في الوجود
على ان المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون جنسًا له والا
لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعًا هذا وهذا الذي ذكرنا اعني كون التشخص متحدًا مع الماهية
في الخارج زائدًا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال والتشخص من الامور الاعتبارية

والتشخص في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وننقل الكلام اليه
ويتسلسل وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون موجودا له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان له ماهية كلية
ولا يجب كليته كما في الواجب بل في الوجودات الخاصة مطلقا كما عرفت فيجوز ان يكون امتياز افرادها
التشخص بذاتها او يكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون الماهية بحيث لا يشاركها شيء في
العوارض كما سيأتي ذلك كما في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود
الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع على تميزها فان كان بهذا
التشخص دار والا لتسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تميز سابق كما في حصص الاجناس بها
النسبة الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست باعراض بالنسبة الى الحصص بل علل متقدمة
عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعاتها ويجب تقدم الموضوع
بالتميز كما بالوجود واقوى ما يتمسك به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للتشخص مثل زيد الذي
لا شك في وجوده في الخارج وليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على
عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون
ذلك الشيء الاخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب
عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا
ولا نسلم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل
فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه
وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج لا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية
يحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا و
جعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها
لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة بل
هو متحد الوجود مع الماهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود الماهية ايضا اعتباريا
بذلك المعنى قلت لما كانت الماهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس ابهامها الا بحسب خصوصيات
الهويات لا بحسب الماهية في ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية
التي هي المراد من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان
الجنس والفصل في البسائط كليهما اعتباريان والوجود البسيط بالذات منسوب الى كل منهما

بالعرض وهذا الذى ذكرنا هو الفرق بين الاستدلال بين الاستدلال بجزئية الطبيعة
اعنى الماهية لا بشرط شئ للشخص الموجود فى الخارج على وجود الكلى فى الخارج كما مر سابقا
والاستدلال بجزئية الشخص للشخص الموجود فى الخارج على وجود الشخص حيث استفاد
الاول دون الثانى فظهر ايضا مما ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا
اى ومن كون نسبة الماهيات الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص متمايزة
فى الوجود الخارجى بهوياتها لا بمشخصاتها ظهر ان لا وجود فى الخارج الا للاشخاص واما
الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص ومن قال بوجود الطبايع ان اراد بان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر الواحد
بالشخص فى امكنة متعددة متصفا بصفات متعددة متضادة وان اراد ان فى الخارج موجودا
اذا تصور بهوية ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا
من الموجود فى الخارج متعين فى حد ذاته فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة وان اراد
ان فى الخارج موجودا اذا تصور وجرد من مشخصاته حصل منه فى العقل صورة كلية فكلك
بعينه مذهب من قال لا وجود فى الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها
فلا نزاع الا فى العبارة انتهى كلامه فليتدبر وقد يستدل مما يبنى على الاشتباه بين التشخص
وبين ما به التشخص من العوارض المشخصة بين العدمى بمعنى كون الشئ امرا اعتباريا ومنه
بمعنى كونه عدما لشئ ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره والجواب عنه فاذا
نظر اليه اى الى التشخص من التشخصات من حيث هو امر عقلى وجد مشاركا لغيره من التشخصات
فيه اى فى كونه امرا عقليا مميزا للماهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد ان
يتميز التشخص المذكور عن غيره فى هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات الاخر
ويكون مشاركا له فى ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل
ينقطع بانقطاع الاعتبار كما فى ساير الاعتباريات على ما عرفت مرادا فالغرض من
هذا الكلام هو دفع هذا التوهم والتحقيق فى الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص
عرضى بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتى لها فلا يحتاج الى مميز عن غيره بعد ذات كل
واحد منها فلعل المص بنى الكلام على التسليم فليتدبر هذا هو الكلام فى التشخص واما ما به
التشخص اى ما بسببه تشخص الماهية اى ما ينبغى ان ينضم الى الماهية حتى يحصل التشخص الامتياز

عن الغير فقد يكون نفس الماهية اى قد لا يحتاج الماهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها التشخص بل
تكون بنفس ذاتها ممتازة عن غيرها الكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القابل
او التعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا تتكثر اى فلا تكون تلك الماهية متكثرة الافراد بل
تكون منحصرة فى فرد هو الذى قد قبلت الوجود بنفس ذاتها ويكون كون تلك الماهية كلية باعتبار
مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذى قد قبلته فتكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية و
ذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة متغايرة ضرورة ان ما لم يكن
مقارنته سببا للتكثر والامور المتكثرة ما لم يقترن بالشئ لم يكن موجبة لتكثره والمفروض ان
الماهية المذكورة غير مقارنة للمادة التى هى مستندة الكثرة على الاطلاق كما سيأتى بيانه فى الشق
الثانى وقد يستند الى المادة اى قد يكون الماهية محتاجة فى حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة
مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة فى قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك
الامور المستندة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان تكون تلك الامور
المتكثرة مشخصة متوقفا على كونها متشخصة لان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص كما سيأتى وصف
المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص
المادة بالاعراض الخاصة اى الغير المشتركة فيها وهى الوضع والاين والزمان قال الشيخان فى
تعليقاتهما التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك هى الوضع والاين و
الزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ فى التعليقات
الاحوال والذوات ضربان مشتركة فيها والنسب انما تكون نسبة معقولة ونسبة محسوسة والنسبة
المعقولة مشتركة فيها والنسب المحسوسة نسبة جزئية والآلة لكل محسوس هى اما ان تكون مكانية
او وضعية والمكانية مشتركة فيها لان مكانا لا يخالف مكانا آخر فى انه مكان بل انما يخالفه فى
معنى آخر زائد على المكان وذلك المعنى هو الوضع والاين والوضع مخالف للوضع الآخر لذاته
لا لمعنى آخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما يتشخص بالوضع انما يتشخص به لمعنى زائد على الوضعية
وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم يختلف الزمان فكل شئ ليس
بزمانى ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول المفارقة انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة
اعنى الغير المشتركة فيها ما لا يكون مشتركا بينها وبين غيرها فى الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها
كما فى الوضع او لامر زائد على ذاتها كما فى المكان وفى المتشخص بالوضع واما الزمان فعدم الاشتراك

فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعنى كل جزء من اجزاء الزمان مشترك فيه
بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مط لكن عدم الاشتراك فيه
بمعنى المغنى انما هو لذاته او لامر زائد على ذاته هذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات
فان قلت قد قال الشيخ فى التعليقات متى هو الكون فى الزمان والزمان الواحد يصح
ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق فان متى كل واحد منهما خلاف متى الاخر فان كون كل واحد
منها فى ذلك الزمان غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد فى زمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى
ومثل ذلك قال فى الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعانى العشرة
المشترك بينها هو متى ويكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق ولا بالاضافة قلت كون متى
كل واحد غير مشترك فرع على تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد بمتى لزم الدور
فظهر ان ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون فى الزمان فان قلت قال الشيخ
فى تعليقاته ما الوضع يتشخص بذاته و بالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلنا من الشيخ من ان
التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات و
المختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا بالذات وليس لهما مدخل فى تشخص الغير لكونهما مما اشترك فيه
فان قلت فالمتشخص بالذات والذى ينتهى اليه مادة التشخص بالاخرة هى الاعراض الخاصة فلم استند
تشخص الامور المتكثرة التى هى مادة التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم يستنده
الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ايضا لا محالة كما لا بد من كونها
متشخصة والكثرة ينتهى بالاخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من كلا
الجهتين اعنى جهتى التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوبان معا ولا
يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية فى اى مرتبة كان لا
يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر ان يفيد الانحصار فى فرد والظاهر ان هذا الحكم بديهى
بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور فى صورة الاستدلال تنبيه عليه ومنهم من جعله
استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز فى العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما
بالاخر ويختصا بنوع واحد كما فى الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون
تقييد الكلى بالكلى فى بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدوانى
بان كل كلى فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه بان يعتبر اخذه حتى على افراد نقيضه فانه

بانه

ج ليس ج من الافراد الفرضية لج فيمكن فرض صدق كل من النتايج الكليتين على افراد الاخر
وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطاير الولود بشخص نقول يمكن فرض
صدق الطاير على جميع افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطاير الولود على
تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطاير هذا وانما قيد الكلي با
لعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع الشخص ومقرونا لا محة بالتشخص ليس كل
بل جميع الاعراض المشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي المنطقي فلا مجال
لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي والمنطقي وفائدة
التقييد به بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا
يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس
بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور فتدبر والتميز يغاير التشخص ولبيان المغايرة
قال ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر بان يحصل لكل منهما صفة باعتبار التقييد بالاخر
امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الطاير الولود فان كلا منهما صار باعتبار
التقييد بالاخر اخص مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالاخر بان يحصل
بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان التقييد الكلي بالكلي
لا يفيد الجزئية وفرق اخر وهو ان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى
المشاركات وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون
اضافيا متميزا والتشخص المندرج تحت غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز و
هو العموم من وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره
في مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا
ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان
عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات العامة كالوجود بل
يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص
لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتحقيق كما قال الدواني ان المشهور في النسب بين الكليات
وان كان اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالها
بحسب الاعتبار وتحصل النسبة بحسبه كما فيما نحن فيه ولها نظاير في كلام المصنف فيما سبق

عليه لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار اقول هذا الاعتبار ان الاعتبار المطابق للواقع فلا اعتداد به لكونه مخالفا للعلم بما عليه نفس الموجودات في الواقع الامر اللازم مع الاعتبار ومع قطع النظر عن الواقع

المسئلة بحث في احوال الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنهما في مباحثها من احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا ان المصنف لما انتهى الكلام في التشخص الى الوحدة نسب المغايرة الى التشخص فقال والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا تصدق عليها من حيث هي كذلك انها واحدة ما بالوحدة المطلقة ولا تصدق عليها من حيث هي كذلك انها متشخصة وذلك ظاهر وكذا اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها الا بان يكون قيدا له خارجا عنه تصدق عليه انه موجود في الخارج ولا تصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة والمنافاة تستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات فليس كذلك كما سيأتي ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة والوجود ممنوع كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وتساوقه اي تساوق الوحدة الوجود فكل ما هو واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة كما انها ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط اعداما وايجاد الجسمين خروجا من كتم الوجود الى العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة فاما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكما زالت وحدتها زال وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالعرض ولا شبهة ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفاء الذي يصعب الان علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ للكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة

استعملنا فيه بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد اخذنا الوحدة
في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة
نفسها واذا قلنا من الوحدات والواحدات والاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا
يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا
في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والمقدر وذلك انما يفهم بالكثرة
الوحدة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا
اعرف عند تخيلنا والوحدة عند عقولنا اعرف ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور
التي تصورها مبديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل
ان كان ولا بد تخيلي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهنالك نأخذ الوحدة
متصورة بذاتها من اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي
ليومى الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي
ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا مبديا الذي يقابل هذا الاخر
او ليس هو فينبه عليه بسلب هذا عنه انتهى والى هذا اشار المص بقوله ولا يمكن تعريفهما اي الوحدة
الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام
اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الانقسام
ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة ينقسمان بالسوية الاعرفية عند العقل والخيال فتاخذ الوحدة
الاعرفية عند العقل وتاخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة
ان اخذتا من حيث هما كليان فلا بد وان كان الا بالعقل وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في ضمن
المحسوسات فلا بد بدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية
عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة
لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالاتها فتدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة ترتسم
صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة كلية ترتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة
كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف
عندها من حيث نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب
منها واعرف عندها من حيث هي مأخوذة مع الاتها فكذا حال عارضيهما من الوحدة والكثرة

واورد عليه شارح القوشجي انه قد ترتسم في النفس صورة كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الالة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال تفصيلا بعين على تصورها وملاحظتها كذلك اعني مفصلة في الخيال سوا كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة اذا ارادت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سوا كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وذلك ظ جدا بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه لكونها خيالية لا يحتاج الى تعريف اصلا ولهذا قال انها تخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى التنبيه لفظي يشير الى معنى حاصل في النفس بذاته غير حاصل عندها لكونه مسلوبا عنه هذا الحاصل في الخيال المسمى بالكثرة فليتفطن واما ما اجاب عنه المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو لعلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك بمعنى ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض للكثرة معروض للوحدة ايضا لا محالة بل الوحدة ايضا مدركة للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها فهي ايضا واحدة اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة الاحاد والكثير اسبق الى الخيال من الاحاد اذ الخيال بحسب الغالب ينال اولا المؤلف ثم يفصل اجزاءه فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كلما نال المؤلف اولا ناله من حيث هو واحد فليتدبر وليست الوحدة امرا عينيا زائدا على الماهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين الماهية في الخارج زائدة عليها في العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال بل هي من اوائل المعقولات وقد عرفت فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودها في الاعيان حيث قال في الهيات الشفاء ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في

النفس

في النفس فهو حق فانا اذ قد بيّنا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه لا في الذهن فكذا
ما يترتب وجوده على وجود الواحد واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا يشك فيه
اذا كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية
والمكيالية والمكيلية لا التقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض
لكونهما معروضين لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة
للكثرة ومكيال اي تفنيها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من المكيل وليس
بينهما تقابل بالذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات و
الوحدة اذا حلت في موضع الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات وحدات الكثرة ببطلان الوحدات
الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما سيأتي وليس
للوحدة بعينها موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة الموضوع بالعدد
دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالشخص
كما سيأتي ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها
وكيف يكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع وكذلك
ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب
فلمثل ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل مهيتها بالقياس الى الوحدة
حتى تكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة لسبيل الوحدة وفرق بين ما لا يكون الا بشئ
وبين ما لا يعقل مهيته الا بالقياس الى شئ وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل مهية كل منها بالقياس
القياس الى الاخر فكان تعقل مهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانت متكافئين
وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما افاده الشيخ في الهيات الشفا واما ما قيل في كون التقابل
بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر ومكيالا له
جزمنا بان الشئ الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب عنه بانه لو
اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط بنفي التنافي بينهما فهو ممنوع وان اراد
ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة
تلك الوسائط فيرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان
يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات

ثم تعرضهما قد يكون واحدا فله جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة
واحدة بالضرورة فجهة الوحدة ان لا تقوم جهة الكثرة ولم يعرض لها اي لم يكن غير خارجة عنها
ولا خارجة محمولة عليها بل تكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى
البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا
لشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما بالمواطاة ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن
مثلا اعني تعلقها به ليست تدبيرا له بل هو سبب لتدبيره والتصرف فيه واما الثاني فلان المدبر ليس هو
التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير او بين النسبتين
في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي وان اعتبرت بين
النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت
بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة و مقومة كما ينبغي
ثم ان تثليث جهة الوحدة بالمقوم والعروض ومقابلهما وتسمية المقابل بالوحدة العرضية على
ما ذكره المتقدمون والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضا
سواء كان محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحدات حيث قال في الهيات الشفاء
ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو
لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر و ذلك نعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو
ان يقال في شيء يقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد و ذلك اما موضوع ومحمول عرضي
كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع
كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله واحد اذ عرض انه كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او
موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل
عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد
بالفصل ومنه الواحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما
الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحد
فان هاتين الحالتين متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني
وحدة السفينة بهما هي وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون واحد وحدة الحالتين فليست او احد
التي جعلناها وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون الوحدة اي وحدة النسبتين من القسم المقابل

اعني ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية وعارضية على ما ذكروه مجثا اورده سيد المدققين
هو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو التدبير ان وليس التدبير غير محمول عليهما وانا اقول ولو
سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا في شرح
المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما هو في التدبير بل في كونهما تعلقا خاصا من شانه ان
يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبير انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة
في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ ايضا بحث اورده
المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لمهيتهما او لذاتي من ذاتيهما فيدخل في
الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض
على مقتضى تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب
عنه سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا
الى وحدة امر اخر وهي قد يكون عارضة للكثير كالبياض للقطن والثلج وقد يكون مقومة
كجنس الانسان والفرس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان
قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر
الى حاله الذاتية المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة عروض التناسب
لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فتكون جهة الوحدة ذاتيهما
لا من حيث الكثرة فلذلك عدها الشيخ من الواحد بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال في
اخر الفصل واما الاشيا الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينها في معنى
فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من
الواحد بالمناسبة وهذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحد
وان النسبة محمولة ذاتها غير مقومة للواحد بل وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال و
الظاهر من كلام المص ان اراد بالمقوم ما هو المتبادر منه ولذلك حصر ما قومت جهة الوحدة
فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالنوع ولم يعد منه ما تكون جهة الوحدة ذاته كالواحد
بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية
انتهى وفيه ان تسميته هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يرفع المخالفة بين كلام
المص وكلام الشيخ بخلاف التوجيه المشهور اذ قيل فيه لا اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في

هذا القسم مما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث النسبة على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها لكونه بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه هو جنسه وهكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على الكثرة بخلاف ما في هذا القسم فلعل هذا يكفي فرقا في كون الاتصاف فيه بالطبع بخلاف ما فيما هذا ثم انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عد الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به مصرح به هو الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شانه ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحداه بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت ماء واحدا فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة بالنوع وذلك ظاهر وواحدة بالموضوع ايضا لان من شان موضوعات ذلك العدد الكثير ان يتحد فيصير موضوعا واحدا لا الواحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعات معروضة لمحمول واحد كما في وحدة الجص والثلج من حيث البياض المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما محمول عليهما وهذا هو معنى العارض المجموع قوله عارضة لموضوع وبالعكس اي معروضة لمحمول صفة المجموع قوله موضوعات او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله عارضة لموضوع عكسا للفظ وجعله الشارح القديم عكسا المجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه اي موضوعات معروضة لمحمول فاستدرك لفظة موضوعا وحملها على زيادة النساخ ورده المحقق الشريف بما شرحناه به وان قومت جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدتهما في الناطق وقد تغاير معروضاهما اي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو

بل لا غيره فما هو واحد ينقسم من حيث هو واحد لكنه بجانب ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها
الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان تتكثر مثل الانسان الواحد
ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير مياها والخط خطوطا والذي
ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه آخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد
العدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذ فيه لكنه يتكثر من جهة اخرى
اذا قسم الى نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون
موجودا مع ذلك لشيء ليس منقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك
طبيعة اخرى ~~فاما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى~~ فاما ان يكون تلك الطبيعة
ما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا ينقسم من حيث نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة
غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون بالوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل
له وجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعة اخرى هي
ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى بل نفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي
اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهوما في
الذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية ولنعد الى القسم الذي يتكثر ايضا من حيث له
الطبيعة الواحدة بالوحدة والكثرة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثره في طبيعته التي هي لذاتها
معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون تكثره في الطبيعة انما لها الوحدة
المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد
ماء وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار
انتهى قول المصنف ره موضوع مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة المطلقة
من غير تقييد بان يقال وحدة النقطة او الخط الى غير ذلك فاضافة موضوع الى مجرد عدم
الانقسام من قبيل اضافة البيانية ولا يستدعي ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم
عدم الانقسام الكلي ليرد عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله الا نقطة
ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اي ان لم يكن مفهوم مجرد الانقسام بل كان له مفهوم
زائد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع وذلك الموضوع
نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ وان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكو

تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله او مفارقة وان لم يكن ذا وضع
اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس قوله
مما ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اي لا من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة كالماء الواحد
والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل
القسمة باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعته التي عرض
لها الوحدة مقدار ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون تكثره
في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته
وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره في طبيعته التي لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها
وذلك من الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد
كالماء والياقوت او جسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما يقابل
البسيط بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالانسان الواحد فهذا
اسوي في جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام في معروض الوحدة الذي
لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك
لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التي عرض له الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى
مثل اجزاء الانسان الواحد فانه منقسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لا لذاته
بالجسم ليس للحصر بل لتقسيمه الى البسيط والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى و
بما يحل في المقدار او في محله حلول سرياني وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة
الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر في كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بها
الوحدة من الواحد بالنوع او بالفصل وهما من الواحد بالجنس ومنه وفي الواحد بالفصل يتفاوت على
مراتبهما في القرب والبعد وفي كل مرتبة من الجنس اولى من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس
مقول في جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا من الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة
مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والوحدة بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص اولى
مما بالعرض العام وكذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونها
في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي
مواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة في الانقسام على الاقسام فكما يوجد جهة الوحدة اما مقومة او

وأما عارضه فكذا جهة هو هو فجميع أقسام الوحدة يتحقق في أقسام هو هو لكن ينبغي أن يعتبر
في هو هو الكثرة فإنه لا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة أو في
التشكيك فكما أن بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة كذلك بعض أفراد الحمل أولى بالحملية
من البعض فإن قيل على الأول فيكون انقسامها إلى الأقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه
من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم عشر في مفهوم آخر فيقسم بحسبه
انقسامه فأي فائدة للتعرض بخصوص هو هو أيضا هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية و
أقسامها مع كونها غير مندرجة في هو هو غير ملائم أجيب بأن الهو هو اتحاد ما في شيء
المنه بعد تقسيم أقسام الوحدة إلى أن أقسام الاتحاد على نحو أقسام الوحدة وهو معنى مفيد
ومن جملة فوائده أن لا يتوهم أن الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود أو في غيره من أقسام
الاتحاد وإن كان للتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يتوهم زيد عمرو وأشار بقوله على
هذا النحو إلى أن أقسامه ليست بعينها أقسامها وإلى عدم جريان الوحدة الحقيقية عن الكثرة
وأما عدم الملائمة فيندفع بأنه وإن كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة
لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما في قولنا زيد الضاحك زيد الكاتب وأن الوحدة في الوصف العرضي
والذاتي تتغاير أسماؤها بتغاير المضاف إليه فالوحدة النوعي تسمى مماثلة والجنس مجانسة وفي
الكيف مشابهة وفي الكم مساواة والوضع موازاة وفي الإضافة مناسبة وفي الأطراف مطابقة والاتحاد
وهو صيرورة شيء بعينه من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيئا آخر وهذا هو معناه
الحقيقي لأنه المتبادر إذا أطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي
أن يزول عن الصائر شيء ويضاف إليه شيء آخر كصيرورة الماء هواء والأسود أبيض أو بطريق
التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل وقوعه وأما بالمعنى
الحقيقي فهو ممتنع والدليل المشهور عليه أنهما بعد الاتحاد إن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وإلا
فإن بقي أحدهما فقط كان هذا فناء لأحدهما وبقاء للآخر وإن لم يبق شيء منهما كان فناءهما و
حدوث أمر ثالث وأيا ما كان فلا اتحاد هذا وظاهر ورد منع الانحصار في الشقوق الثلاثة
عليه لظهور احتمال أن لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك صيرورة
أحدهما بعينه الآخر وظاهر أن ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر المنع بأنا لا نسلم
أنهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وإنما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود

واحد هو نفس الوجودين قبل الاتحاد وقد صارا واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد
هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد ذاتين وليس كذلك
بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه
عليها كما اشار اليه المصنف في شرح الاشارات وصرح المحققون وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى
المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت اليه الذهن بخصوصه فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع
فيه انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون
الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى الضرورة
في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين مطلقا على الاطلاق
وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الآخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد
كانا اثنين لا متحدين والا لم يبق فقد زال ما زال التميز ضرورة زوال التميز بزوال المتميز فيكون
هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى ههنا ما ينبغي
في الوجود الا بان يقال انهما متحد بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد وهو نفس التميزين الاولين
لان كل من المتميزين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما
عن الآخر فلا يكون نفسهما تعرض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان
لاجل الاثنينية التميز لا لذاته فاذا زال ذلك التميز مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة بهذا
... ذا طلق الاتحاد فالهو هو الذي هو اتحاد ما يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما مر في
مبحث الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال وتوحيد والحد الوحدة لا
انفصال فيها الى وحدات كذا في الشفاء قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت
العد فجعل الوحدة عددا لوقوعها في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد
وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه المتساوي القرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا
لعدم مساواة للكم المنفصل والنزاع لفظي انتهى وقد يناقش في دخولها تحت العدد ولذلك تقع
عدد ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا يبقى عدد فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في
جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه عددا اجيب بان وقوعه في الجواب باعتبار
انه مشتمل لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقع في جواب كم رجل في البيت ليس رجل بها
بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير اي لا بغيرها من مراتب الاعداد مركب من وحداتها التي تبلغ

مجموعها

مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التى تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا
بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التى تحتها قال
ارسطو على ما نقل فى الشفا لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة انتهى وفى تبيانه
طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التى تحتها فلا يكون
شئ منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة و
ستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منهما وهو مح لان كل واحد منها كاف فى
تقومها فيستغنى به عما عداه مع انه ذاتى لها فيلزم استغناء الشئ عن ذاتيه بل استغنائه عنه
وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو مح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان
قيل تقومها بالوحدات ايض ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع بل هو راجح بانه
لازم على كل حال وفيه نظر لان الكلام فى التقوم الاولى فاذا فرض ان التقوم الاولى للعشرة
من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يق ان تقومها الاولى من الوحدات حاصل فى ضمن ذلك ايض
وهكذا حتى يق ان التقوم من الوحدات لازم على كل حال وذلك ظ ولعل هذا هو مراد المحقق
الشريف حيث قال بعد ايراد سؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد
ترجيحا والقول بانه لما كفى الوحدات فى تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل فى مهيتها
رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان يق المراد ان مراتب الاعداد حقايق مختلفة كما سيأتى
ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة
فان اردناها باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين دون
خصوصيتى الستة والاربعة مثلا مع تحققهما ايض هناك ترجيحا بلا مرجح وان اردناهما لا
باعتبار صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا
انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس فى
نفس الاحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يق انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد و
قال الشيخ فى الهيات الشفا وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يق انه عدد
من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من
غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده
من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين دون اخر

مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم تكن ذلك اولى من تركيبه ستة مع اربعة وليس
تعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهي عشرة مهيتها واحدة ومحال ان يكون مهيتها وما
يدل على مهيتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كل تحديدا ليس هذا ولا بذاك بل بانه
قلنا ويكون اذا كان ذلك قد كان لها فقد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة
واربعة من ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا له فيكون هذه فاذا اضيف اليها مثلها
الاثنينية وهي نوع من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنوة
ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكان الوحدة
التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد قال ولان
العدد كثرة مركبة من آحاد والآحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخ ان كانت عددا واما ان
يكون مركبة من العدد او يكون عددا اولا فان كانت مركبة من عدد ما غير الواحد وان كانت
اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه
من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لاجل انها لا انفصال فيها
الى وحدات ولا قالوا انها مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع و
ان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من واحد وقد جرت
عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فما فرض
عليهم ان يتأولوا في طلب زوج ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون
لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب
من عدد وانما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه وحدة فالاثنوة اول العدد
وهي الغاية في القلة واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد ثم يحصل انواع لا يتناهى
بتزايد واحد واحد ولهذا مختلفة الحقائق لان كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص وآثار
يخصه منشأها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه الآثار غير الآثار المشتركة بين مراتب
كثيرة من الاعداد فاذن لكل نوع من انواع الاعداد حقيقة يخصه وكل واحد منها امر اعتباري
يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد بان
يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية الوحدة
والكثرة والوحدة قد يعرض لذاتها فيقال وحدة واحدة ومقابلها اي لمقابلها فيقال عشرة واحدة

ولا

ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مرّ وقد يعرض لها شركة فانّ وحدة
زيد يشاركه وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتتميّز عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو
كما اشار اليه بقوله فتتخصص اى الوحدة المطلقة المشترك فيها بالمشهور اى بما اضيف
اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور وانما عبّر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة و
سيجئ انّ معروض الاضافة يسمّى مضافا مشهوريا هذا احسن ما قيل في توجيه المتن و
كذا المقابل اى الكثرة ايضا يعرض لها شركة فتتخصص بالمضاف اليه كالعشرة العارضة لآحاد
الانسان المشاركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس المتميّزة عنها باضافتها الى معروضها و
تضاف اى الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار
انها عرض حال فيه ولا شبهة في كونهما اضافيتين والى مقابلها الذي هو الكثرة بثالث اى
باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اى مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها ايضا
تلك الاضافات الثلث ويعرضه اى لمقابل الوحدة ما يستقبل عرضها اى الوحدة من
التقابل وهو كون المتخالفين على المشهور او الاثنين مطلقا على ما وقع في بعض عبارتهم
بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد
من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع
في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود
في الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد مثلا من جهتين
وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وقيد الاجتماع غير مغن عنه لصدقه على
المقارنة في الرتبة او وصف آخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو المقارنة في الزمان
ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرّح به الّا
ان يرتكب كون المتضايف في تقسيم المتقابلين اليه قيدا للقسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل
المتضايف فيجوز كونه اعمّ من القسم ويقال بان ههنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون
الآخر على ما قيل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول
اى الوجود اللفظي والعقد اى الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لانّ السلب والايجاب
نسبتان لا تحقق لهما الّا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة
وهذا اشارة الى ما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فبعضه اى بعض التقابل يخصّ

بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضعهما الموضوعات والمحمولات بتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا بحكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج لشيء وهذا صريح في اعتبار كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول

اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانهما معتبرة في الثاني دون الاول وهذا القبول ان اعتبر في القابل بحسب شخصه في وقت اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب مرض كداء الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان بحسب شخصه في وقته كما مر او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية للصبي والعمى للاكمه او العقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا اي فان لم يشترط كالحمرة والصفرة فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة وانما انحصر في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهره يشعر على كون المتقابلين على غير كيف وقد اطبق المتاخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما من عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجوديا ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين

فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقابل المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر
في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا
فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى
الاخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان
عدم اللازم عن محل مقابل وجود الملزوم لذلك المحل وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب
والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي وقد يذب عن المشهور
ببيان ان لا تقابل بين العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما
مضاف الى العدم الاخر كاللاعمى واللالاعمى واللاامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيره
كاللاسواد واللابياض اما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه
معه واما العدم المضاف فلا يقابل العدم المضاف الى غير العدم لاجتماعهما في كل موجود
مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون احد المتقابلين
وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدما له فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم
المضاف وجودي وبمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورفعه فان قيل على
تقدير عدم اضافة احد العدميين الى الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكيتهما اعني مفهومين
اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى
تقدير الواسطة فارتفاع ملكيتهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع
ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا
لان العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم
قابلية البصر فان ملكيتهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منفيان عن الجدار مع عدم
اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون
احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقديرين لا يصح قولكم لاجتماعهما في
كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات
بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام
بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول
مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون

متقابلا بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم اولان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وبهذا ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم اوعدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخ عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح الشيخ في الهيات الشفا بان التقابل بين الاضداد بل تقابل كل ذات توجب في المادة عدم ذات اخرى اولا تكون الا مع العدم انما هو لاجل ان ذواتها في حد انفسها وحد فصولها تتمانع عن الاجتماع وتتعاند وهذا صريح في ان مقابلة السواد للبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجوديين ما لا يكون احدهما عدما للاخر كما ان مرادهم بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما له فيكون العدمان في هذه الصور داخلين في الوجوديين ففيه غاية البعد ولا يمكن قياسه بما مر ولا يكون لتخصيص المتضادين بكونهما وجوديين معنى كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي والاثبات واللبس والايس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الاخر سواء كان بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد في الموضوع اولا فان شيئا منها ليس هو الاخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتمانعا من حيث الكون فيه مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراها والقسم الاول هو تقابل اولي ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت حال الامور التي يشترك في عام او خاص تكون موجودة فيه بالقو

منها

منها ولا يجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة
قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع اما اقسام محققة واما اقسام
بحسب ما يصلح للمبتدى ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم
فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس
والمنطق بحسب ساير العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام
المذكورة للعدم وهو الذي بحسب التشخص في وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى
الملكة بل بالعكس فقط واما ساير الاقسام المذكورة فداخلة في التضاد فانه لم يعتبر في
هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا
بالوجوه المذكورة للعدمي او كان كلاهما وجوديان بخلاف ساير العلوم فان الضدين فيها
يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالتشخص في وقته بل جميع الاقسام المذكورة
للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر في قاطيغورياس انما
يذكر للمبتدى اكتفى له بالمشهور ولم يكلف ما يدق من الفروق كل ذلك مما صرح به الشيخ و
صرح ايضا بان المشهوري من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب
اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح ساير العلوم واما
ما ذكرنا في شرح كلام المصنف موافقا للمشهور من ان المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية
الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو ينادي بخلافه كما عرفت ثم انه صرح
في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكون الا في غاية البعد والخلاف
وانه قد لا يعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يعرى
عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسايط الوان
يخلو الموضوع عنهما اليها وربما اخلا عنهما الى العدم بان يصير مشفا فتكون الواسطة سلب
الطرفين من غير اثبات واسطة خليطة وقال في الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة هو الذي
مع انه مخالف مشابه فيجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود
لذلك يغبر او يخضر او يحمر اولا ثم يبيض انتهى ويظهر منه ان التقابل بين الاوساط او بين
الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدواني
فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذي هو

اقرب الى الطرف الاخر الذى هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر وذلك
الوسط سواد بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس فى الحقيقة الا
بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان
التضاد الذى هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهورى على ما اعتبره
لا الحقيقى وانه اذا اريد الحقيقى يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند
فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا غير التقابل الذى هو باعتبار
اشتمالهما على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما وايض قد يتحقق الوان متوسطة
لم نجد التفاوت بينهما باعتبار قرب احدهما الى البياض والاخر الى السواد ونحكم بينهما
بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا قدح لها فى الحصر ولا وقع لها فى النقض
فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان
فى اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم مختصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم
لكن لم يشترط فى المتضادين كونهما وجوديين بل ساير اقسام العدم داخلة فى التضاد
كما عرفت وفى الاصطلاح الآخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم عم جميع
الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المص من قوله ويتعاكس هو وما قبله
فى الحقيقى والمشهورى فهذا دليل على ان مراد المص من المشهورى من التضاد ليس ما هو
المشهور بل ما ذكر فى قاطيغورياس فليتدبر وليعلم ان المتقابلين فى تقابل الايجاب
والسلب قد يؤخذان نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة وسالبة
فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولك زيد جالس زيد
ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعنى جالس وليس بجالس انما هو زيد وقد
يؤخذان نفسى الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوعهما
نفس القضية فانها هى التى فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة او السلب
فيقال سالبة صرح به الشيخ فى قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد ايض كما فى السلب
الكلى والايجاب الكلى كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شئ من الانسان بكاتب
بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما مما يكذبان معا فهما متضادان كما صرح به
الشيخ فى احوال القضايا فموضوعهما ايض نفس القضية وليعلم ايض ان السلب قد يؤخذ

بسيطا وهو سلب وجود الشئ فی نفسه کاللافرس ومعناه لا وجود الفرس فی نفسه کما ان المرکب منه هو سلب وجود شئ لغیره کما فی زید لیس بکاتب فان معناه سلب وجود الکتابة لزید فالمتقابلان بالسلب والایجاب ثبت لهمن هما وجود الشئ فی نفسه ولا وجوده فی نفسه وموضوعهما نفس الشئ هذا اذا اعتبرنا البساطة فی السلب الذی هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعنی ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرناها فی تقابل النفی والاثبات اعنی ما هو بحسب الصدق فیکون معنی السلب البسیط کاللافرس هو رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده هذا ثم ان الشیخ قال فی فصل عقده لحل شکوک قیلت فی التقابل بالمخصص لقائل ان یقول ان الحرارة وحدها لا یکون ضدا بل یکون حرارة فقط بل انما یصیر ضدا بالقیاس الی البرودة وهی اذا اخذت بالقیاس الی البرودة ضدا کانت مضافة فهی من حیث هی ضد من المضاف فلا یکون کالقسیم لم یحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ینظر الیها والی البرودة معا فیکون الحرارة من حیث هی حرارة ضدا للبرودة ثم تؤخذ من حیث هی ضد مرة اخری فیکون مضافة الی البرودة فیکون حرارة نفس اعتبارها مع البرودة یصح علیهما معنی الضد ولا یصح علیهما معنی التضایف اذ لیس احدهما معقول الماهیة بالقیاس الی الآخر فاذا الموضوع فی حمل الضد بنی شئ والموضوع فی حمل الاضافة شئ هو ذلک نفس المحمول الاول واما الموضوع ماخوذا مع المحمول الاول ثم قال وههنا اشکال آخر وهو ان التقابل من حیث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه وهذا مع سواء کان دخولا کما یکون تحت الجنس او دخولا کما یکون تحت مقالیت اجناسا ولکنها لوازم وتشککات ثم اجاب عن هذا الاشکال بان المتقابلان تعرضهما الاضافة ولیست فی هویتها بمضاف فان کل تقابل من حیث هو تقابل مضاف ولیس کل تقابل بمضاف وذلک لان التضاد من التقابل وقد علم ان الموضوع له لیس هو الموضوع للمضاف کما بینا ولا الملکة والعدم من المضاف فلو کان المضاف امرا معقولا علی التقابل قولا مطلقا لکان کل متقابلین فهما متضایفان مطلقا لا بشرط الحاق انهما کذلک من حیث هما بحال کذا لکن کل متضایف فهو متقابل وکل متضاد وکل ملکة ایضا کذلک ولیس کل متقابل من المضاف فلیس اذن المتضایف اعم من المتقابل وفرق بین قولنا ان کل تقابل من حیث هو تقابل مضاف وبین قولنا کل تقابل مضاف فان الذی هو خاص قد یعرض لکل ما له الطبیعة العام باعتبار شرط یصیر العام به اخص و

وفيه ههنا النظر اليه من حيث متقابل وهذا النظر بخصوصه فيمتنع عمومه لكل ما تحته هذا

كلام الشيخ والى الاشكال الثاني اشار المصنف بقوله ويندرج تحته اى تحت المتضايف

الجنس اى التقابل وسماه جنسا لانقسامه الى الاقسام الاربعة التى هى كالانواع له

يدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع على

ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هى تقابل كما مر فى كلام الشيخ

واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله واما التقابل فليس

جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف ماهيته معقول بالقياس الى غيره

ثم يلحق هذه الماهية ان يكون مقابلا ليس انها يتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعانى التى

يتقوم فى الذهن اولا حتى ان يكون على صفة التقابل فالذاتية بشرايطها غير موجودة

بين التقابل وبين الاشياء التى هى كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه فى غير

التضايف من التضاد وغيره وانما خص بالتضايف على سبيل التمثيل ويدل عليه ايضا قول

المصنف ومقوليته اى مقولية التقابل عليها اى على الاقسام الاربعة المذكورة با

بالتشكيك وذلك لما سيأتى من نفى التشكيك فى الذاتيات وسواء فى ذلك الاعتباريات

وغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اى اشد

الانواع الاربعة فيه اى فى التقابل السلب فان المنافاة فى الاجتماع التى هى حقيقة

التقابل بين الشىء ورفعه منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشىء وغيره فانها هى

لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما

هى لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا فيه

وخارجا عنهما ثم التضاد اشد من التضايف وذلك ظاهر كيف وقد توهم كونه اشد الانواع

ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسام ما سوى التضايف

فانه سيجىء فى مباحث الاعراض فقال ويقال للاول اى لتقابل السلب والايجاب بسيطه

او مركبا التناقض وبهذا المعنى يقال رفع كل شىء نقيضه سواء كان رفعه فى نفسه او

رفعه عن شىء والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون فى المركب لكن مراد المصنف هو الاعم

ولذلك قال ويتحقق اى التناقض فى القضايا بشرايط ثمان وهى وحدة الموضوع

ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل

ووحدة

ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منهما كما
يقول زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قائم نهارا وليس بقائم
ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض
وليس مفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي اسود بعضه و
ليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا
الشخصية اي التي موضوعها شخص وجزئي كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب و
اما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد حصر افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او
بعض وما في معناه عليه وفيشترط تاسع هو الاختلاف بينهما اي في الحصر بان يكون احدهما
كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق الشرائط
الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما نقيضين
لان التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما
كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة
وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فلولا الاختلاف الجهة لم تحقق التناقض
لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا
بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان
كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا لا يمكن اجتماعهما
صدقا ولا كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة
والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية
متناقضين فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة باية
حيثية كانت غير واف بالشرط والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر
فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات
لا يكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام
لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما

ولا اطلاقا بل امكانا او رفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه في اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية لشرايط الثمان واما اذا كانت محصورة الشرايط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال تناقض القضايا شرايط يتحقق فيهما مع قطع النظر عن جهتهما وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرد الوحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول باعتبار ان كلا من الموضوع والمحمول يختلف باختلاف شيء من الامور الثمانية فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل الى وحدة واحدة هي وحدة النسبة لاختلافها لا محالة باختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان مقصودهم عن تفصيل الشرايط ان لا تغفل عن التغاير بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والا فظاهر ان نقيض القضية رفعها بعينها بان ينفي عين ما اثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة الى تفصيل الشرايط واما التفصيل الذي يورد المنطقيون في تعيين نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الكثيرة اي يغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة حينئذ لان القضية الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملنا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما

لانه

الا فی نفس النسبة فان الحکم فی احدهما بالاتحاد فی الخارج وفی الاخری بسلب الاتحاد فی الذهن
وکذا الحمل الذاتی مع الحمل العرضی کقولک الجزئی جزئی ای بالحمل الذاتی الاولی والجزئی لیس بجزئی
ای بالحمل العرضی فالوجه الاختصار علی اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلک الوحدة مشروطة
بتلک الوحدات ففیه ما لا یخفی علی المتامل واذا قید العدم بالملکة فجعل محمولا فی القضایا
سمیت القضیة معدولة ولتلاحظ هذا الکلام مبنی علی ما زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان یکون
محمولها عدم ملکة سواء عبر عنه بلفظ محصل کقولک زید اعمی او بلفظ معدول بان ترکب کلمة
السلب مع لفظ محصل فعلی هذا یعتبر فی القضیة المعدولة ان یکون موضوعها مستعدا للملکة اما
بحسب شخصه او نوعه او جنسه قریبا کان او بعیدا لکن الحق ان المعدولة ما کان محمولها مفهوما عدمیا
ای عدم شیء فی نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودی او عدمی وسواء کان الموضوع مستعدا لذلک الشیء
الذی اضیف العدم الیه بوجه من الوجوه المذکورة او لا کما حقق فی موضعه کذا قال المحقق الشریف واجاب
عنه المحقق الدوانی بانه یمکن ان یکون مراد المص من تقیید العدم بالملکة اضافته الی ما هو سلب له
سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملکة قد یطلق علی ما یعم الایجاب کما یقال الاعدام یعرف
بملکاتها وفائدة اعتبار التقیید ان لا یکون بمعنی سلب النسبة فلا یکون کلامه مبنیا علی
الزعم المذکور وهی تقابل الوجودیة ای الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان یصدق الکاتب و
اللاکاتب مثلا علی موضوع واحد فی زمان واحد من جهة واحدة فلا یصدقان معا لا کذبا لامکان
عدم الموضوع فیکذبان معا لاستدعاء الایجاب وجود الموضوع وقد یستلزم الموضوع فی
التضاد احد الضدین بعینه کالثلج للبیاض ولا بعینه کالجسم للحرکة والسکون او لا یستلزم
شیئا منهما عند الخلو ای بان یخلو عنهما الا الی المتوسط بینهما کالشفاف الخالی عن السواد و
البیاض او عند الاتصاف بالوسط ای بان یخلو عنهما ویتصف بالمتوسط بینهما سواء عبر عنه باسم
وجودی کالفتور المتوسط بین الحرارة والبرودة او بسلب الطرفین کما یق لا عادل ولا
جائر لمن اتصف بحالة متوسطة ولا یعقل للواحد ضدان بیان ذلک ما قال الشیخ فی الطبیعیات
الشفا واما ان جعل جاعل غایة الخلاف والبعد قد یقع بین الواحد وبین اخرین اثنین فذلک
ممکن لکن التخالف بین الواحد وبینهما اما ان یکون فی معنی واحد من جهة واحدة فیکون المخالفان
للواحد من جهة واحدة فی صورة الخلاف ویکون نوعا واحدا لا انواعا کثیرة واما ان یکون
فی جهتین فیکون ذلک وجوها من التضاد لا وجها واحدا فقد بان ان ضد الواحد واحد

وهو اى التضاد بل التقابل الذى هو المقسم للاربعة منفى عن الاجناس ومشروط فى الانواع باتحاد الجنس قال فى الهيات الشفاء الاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع فى مادة واحدة اما المتغايرات التى تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التى دون الاعلى فيستحيل ان يجتمع فى موضوع واحد وقال ايضا فالاضداد بالحقيقة هى التى تتفق فى الجنس وتتفق فى الموضوع فمنها ما يكون موضوع الواحد تقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا فى عنصرها حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما يحلو به الشئ واذا امر احتاج الى مزاج اخر فليس كذلك فى استحالة الحار الى البارد ولما كان الضد يكون فى الجنس فلا يخ اما ان يكون عدم كل واحد منهما فى طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا ولذلك ليس شئ من الاجناس العالية بمتضاد فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد يتخالف بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى وبالجملة فهذا مذهب الحكماء كافة ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشئ الواحد ضدان وهذا ناقض الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل فى كل شئ بوجه ما على عدم الكمال الذى هو له والخير على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها يشترك فى غير جنس الخير والشر فانها تشترك فى المحسوس او فى المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من المنطق عمدوا الى الاشياء التى هى تحت ... اجناس قريبة يدخل فيها وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لانهما كان قد التقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا لطبقة والاخرى لطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة كدلالة اللوازم لانها ليست للاشياء فى انفسها بل بالاضافة قوله واما القول بوجود الضدين فى جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة فى نفسها

يلزمها

كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة
والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب ليسا جنسين للروايح والمذوقات
بل لوازم بحسب اعتبارات يلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور والجبن انما المتضادان هما التهور
والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجنس
للتهور والجبن فان ضادت الشجاعة التهور فانما تضاده لا لطبيعته ذاتها بل انما تضاده لعارض
فيهما وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافعة وذلك مذموم ورذيلة وضار وجعل الجنس والفصل واحد
دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور
التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضد بن تحت جنس واحد و
تقرير الدفع ان جعل الجنس والفصل واحد فهما متحدان اما بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في
الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في
الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع
دخول الانواع تحته الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مسائل الاولى في تعريف العلة و
تقسيمها الى الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امر ما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر
معلول له قال المحقق الشريف لا يتناول العلة المادية والصورية والغائية وحدها اذ لا يصدر
عنها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه
اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وانما قال
فظاهر الامكان تاويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به ايضا قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور
على ما يعم صدور الوجود سواء كان تاثيرا او حملا وبعثا على التاثير وصدور التقوم فالعلة الغائية
يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التاثير بواسطته والمادية والصورية يصدر من كل منهما
التقوم ويمكن ايضا ان يق هذا المفهوم المردد اعني ما يصدر عنه امر ما بالاستقلال او بالانضمام صادق
على كل من العلل فانه يصدق على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه
يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه
وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وامثال ذلك وان كان خلاف الظ المتبادر لكن كثيرا ما يتسامح
في مثل هذا المقام لظهور ما هو المرام ويمكن ايضا ان يق ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير
الفاعل فيعرف منه بالمقايسة مثل ان يق العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمامها اليه امر مع

يكون التقسيم المشار اليه بقوله وهى فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيماً لمطلق العلة المعرف ببعض افرادها صريحا وبعضها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما فى شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشئ وبالمع ما يحتاج هو الى الشئ يعنى فى وجوده وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما فى شرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التأثير والتأثر متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التأثير والتأثر هما معنى الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلام المصنف مما تؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشئ الى غيره ضرورى فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المقاصد آنفا وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المصنف فتدبر واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد علة الشئ بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلة فوجوب الشئ معها اما بالفعل وهى العلة الصورية او بالقوة وهى العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشئ وهى العلة الفاعلية او لاجلها وهى العلة الغائية ويخص الاوليان باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما فى ماهيته فى وجوده ولذا لا يتعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخيرتان باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما اقول وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر فى بيان الحصر غير ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله الشئ سوى الاستقراء الثانى ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا فى الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات فى الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشئ وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة فى الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره فى الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة لحقيقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل فى تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا

بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود
معه بالقوة فى الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجود
المع معه بالقوة لا بالفعل فيدخل فى تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان
جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافى الفعل لان الفساد اظهر الخامس
ان حصر الجزء فى المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده
على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل
والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة
البتة حتى لا يكون للبسايط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه
السادس ان من الشروط ما هو عدمى كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم
استناد وجود المع الى العلة المعدة منه ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو بط لان امتناع
تاثير المعدوم فى الوجود ضرورى ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر
فى وجود المع ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وساير ما يرجع الى
الفاعل انما هى شرايط التاثير ولا امتناع فى استناد المع الى فاعل موجود مقرون بامور
عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى ذلك الامر العدمى لازم له كاشف عنه
مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذى ينبئ عنه زوال
الرطوبة فان قيل نفس عدم الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له
قلنا الاحتياج الى الشئ لا يقتضى الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث
على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشئ الى عدمه وهو ليس
من المبادى الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ ثم قال ثم العلة اما تامة وهى جميع ما يحتاج
اليه الشئ وبمعنى انه لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة
امور البتة واما ناقصة وهى بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط
الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجب للبسيط اختيارا
وقد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت
العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المع اليهما ضرورة ان جميع اجزاء
الشئ نفسه وانما التقدم لكل منهما فما بق من ان العلة يجب تقدمها على المع ليس على اطلاقه

بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط انتهى كلام شرح المقاصد و
انما اقتفينا كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل في هذا المقام واما حديث الجزء الغير الاخير من
الصورة على ما ذكره فليس بذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة ليست بمركبة فان
صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صور
الجدران والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف يزول صور الجدران من حيث هي صور الجدران
ويحدث صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم المانع من انه كاشف عن امر وجودي فوق
المحقق الشريف فله تكلف فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان
يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية
الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث
عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطاري على
وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون موجودة هو ان ما له مدخل
في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم
لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم
يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فما
لم يحكم العقل بضرورته ولا قام عليه البرهان هذا واما مبدئية العدم فسيأتي واما حديث
تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في مبحث اقسام
السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء بالاسر والكل الافرادي فقد ذكر وقال في
المواقف العلة الناقصة متقدمة واما التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما
الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا
عنها مع انضمام امر آخر انتهى وانت خبير بما اسلفنا من تمام الفرق المذكور وان الترديد بين كل
واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق
وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد تقرر الاشكال المذكور بان المع اذا كان مركبا من جميع
اجزائه التي هي عينه يكون جزء من العلة التامة فالجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الا
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يبقى ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا
على كونها علة بالمعنى المذكور واعني المحتاج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب عما سلف

وهو ان لفظ العلة انما يطلق على هذه الاجزاء بالمعنى الذى سبق واجاب عنه المحقق الدوانى
بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق
على الواحد والكثير فمفهوم العلة ايضا كما يصدق على الاحاد يصدق على جميعها
بمعنى ان تلك الاحاد علل اى علة كثيرة وان لم تكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة الشئ لا فردا واحدا منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان
الاجزاء المجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التى هى عينه
ليست بعلة وانما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد منها جزء منها فمم ولا يلزم كون المجموع
علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلة من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع والوجه ما
ذكرنا هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج محتاج اليه لا بما يكون
مركبة البتة لان العلة التامة قد يكون هى الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن
الموجب بلا اشتراط امر فى تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو ماخوذ من جانب
المع فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذى يوخذ من جانب العلة
ليس سوى قدرة الفاعل وقد فرض ايجابه المسئلة الثانية فى احكام تتعلق بالعلة
التامة من حيث هى مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة
ولما كان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل لكون التاثير والايجاد الذى هو الاصل
فى العلية عبر المص عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير وللاشارة الى ذلك
صرح بكون الفاعل مبدء للتاثير فوق والفاعل مبدء للتاثير وعند وجوده بجميع
جهات التاثير يجب وجود المع والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ان كان
لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد فى زمان ثان
فيلزم ترجح وجوده فى الزمان الثانى على وجوده فى الزمان الاول بلا ترجيح لان الترجيح التام
من العلة مشترك بين الزمانين وسواء فى ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون
الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجح عدمه على
وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل على تقدير وجود المع فى زمان
ثان ايضا يلزم ترجح المرجوح لكون وجوده فى الزمان الاول مرجحا على عدمه لامحة وجميع

ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر مقتضى بديهته ولا يجب مقارنته العدم اى لا يجب كون
وجود العلة التامة مقارنا للعدم المع اى مجيب لزمان بما سبق من جواز استناد القديم الى المو
لكون علة الافتقار هي الامكان وهذا رد لمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة للعدم المع
ولذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث لا الامكان صريحا والا فهو لازم مما تقدم اعني
من وجوب وجود المع عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المتبادر من هذه العبارة جواز
المقارنة مع كونه باطلا قطعا لما مر من انه يجب وجود المع عند وجود العلة التامة ومنها ان
المع يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود اشار
اليه بقوله ولا يجوز بقاء المع بعده اى بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هو كذلك
بان ينعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المع وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان
وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المع بعد شيء
من العلل قال وان جاز في المعد الذي هو ايضا من العلل وذلك لكون المعد معدا بعد
الطاري على وجوده وانما قال وان جاز لان بمجرد المعد اعني عدمه الطاري على وجوده
مع قطع النظر عن ساير العلل والشرايط لا يجب بقاء المع ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه
ساير العلل والشرايط فيبقى المع وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المع بعد المعد في مرتبة الجواز
والامكان ثم ان الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن
انما يدل على امتناع بقاء المع بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة
المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود او لا كما يشعر به كلام المص بل يجب ان يكون هو المراد ههنا
والا فحديث افتقار الممكن في البقاء الى العلة مط قد مر سابقا فيلزم التكرار فلا يدل عليه
هذا الدليل لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرايط فلا يجوز تبدل الفاعلين على
معلول واحد شخصي وان جاز التبدل في الشرايط وسيأتي فان قيل ما ذكرتم من وجوب
انعدام المع عند انعدام العلة بط لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء
وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة
الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وسكنات يفضي الى
ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا فقياس ساير الامثلة فان البناء انما
يؤثر في حركات يفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر التماسك المع

العنصر والنار انما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة بابطال استعدادها للقبول لبنس ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسر العناصر صورها ومنها ان الفاعل انما اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط او آلة او قابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء وخلافا للمتكلمين واليه اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجبا او مختارا لان اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يسمون لمثل هذا المختار الفاعل بالرضاء واما اذا كان ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواء تعدد ارادته وتعلقها او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة وقال في شرحه بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم بحيث يجب عنه ب اي علية لاحدهما غير علية للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذا المعروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا شيئا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذا من مقوماته انتهى فان قيل ان اراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين اعني علية هذا وعلية لذلك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم ان تغاير

المفهومين المتعارضين ويدل على تغاير حقيقة معروضيهما لجواز ان يعرضا الحقيقة واحدة لانتفاء
ولا تعددهما وهو محل النزاع الاخير قلنا العلة الموجدة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه
ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها لذاك فلا يتصور صدوره
عنه ففي كل صدور يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليس تلك الخصوصية بعينها مع
غيره ليتعين بها كونه صادرا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة
ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما
يكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات
متعددة بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليتها لهذا وعليتها لذاك تغاير
حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار
ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقي
هف ثم ان الامام عارض ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر
وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة
كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله
لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد و
لا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المص بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء
بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد
من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمح وبيانه
ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه
فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول والى قابل وشيء
يوجد المقبول عنه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان
الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه
عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع
استناد المعقولات الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد شيء يصدر عنه
وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمع من

حيث يكونان معا وكل منهما ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المع وهو بهذا المعنى
متقدم على المع ثم على الاضافة العارضة لهما وكلاهما فيه وهو امر واحد ان كان المع واحدا
ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المع فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا ويلزم منه تكثر في ذات العلة كما مر وهذا كلام المص في شرح الاشارات
قلت الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن
شيء متحقق في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعلق المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب
والاتصاف والقبول ليست من الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء اخر
وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصدور وانما الموقوف على تعقلها هو العلم
بالاتصاف فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا
حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تقدم كون الشيء بحيث يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر
معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والصدرية واما تقدم كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على
ذلك الشيء المسلوب فليس بمعقول اذ ليس ثمة مسلوب لا في الخارج ولا في العقل لا يتصور فيه تحقق
السلب ولا تحقق كون الشيء بحيث يسلب كما لا يخفى على الفطن وان ابيت عن ذلك نقول لا شك ان
تقدم كون الشيء بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا يقتضيه كون الشيء مسلوبا عنه وهذا
القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه لما طلب تبيينا منه البرهان على
هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ولما
ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من احد النقيضين هو
كونه مصدرا لا لا المفروض اولا ومن النقيض الاخر عدم كونه مصدرا لا اللازم من فرض كونه مصدرا
لما ليس ا اعني ب اذ مصدر غير ا من حيث انه مصدر غير ا ليس هو مصدر ا فيلزم ان لا يكون مصدرا
لا وقد فرض كونه مصدرا لا وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه ان مراده من
النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس ا اعني ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور ا هو لا صدور
ا لا صدور لا ا اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية والعجب من بغي عمره في الالة العاصمة
عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط تضحك
منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس التشنيع عليه والكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع

المذكورتين ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيد
احديهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدولني بان المطلقتين انما يصدقان لاحتمال
وقوع كل منهما فى زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما فى الصدق وههنا جعل الحيثيات
بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات
وبالدوام ما قيد بعمومها وح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية
اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا فتدبر ثم ان بهمنيار فى الاستدلال على هذا المطلب
فى التحصيل صرح بمدخلية الوجوب والتابوثية حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشئ عن
موجبه لا يحصل عنه فان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه
فانه ان صدر ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث يجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب
فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك و
كلام الشفاء ايضا صريح فيه حيث قال ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم
اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل
فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة
وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشئ اخر والجهة والحكم الذى فى ذاته الذى
يلزم عنه هذا الشئ ليست الجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه لا هذا الشئ بل غيره
فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شئ واحد مثل
مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته بل لا زمتين لذاته
فالسؤال فى لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا من قبل وبينا فساده
انتهى و هذه المدخلية انما هى لتعيين الاقتضاء الذاتى فى حيثية العلة الفاعلية التامة وبنفى
الانحراف عن تلك الحيثية دائما وح يظهر ذلك المطلب ظهورا بينا فان وجوب كون مقتضى الشئ
وموجبه من حيث هو موجبه ومقتضيه مغاير المقتضى لا اخر وموجبه من حيث هو كذلك مما يلحق
بالضروريات ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام اليه فى هذا المطلب لا فى الشفاء
ولا فى الاشارات وما نقل عنه فى جواب بهمنيار ايضا مبنى على ذلك فهو ايضا ليس باستدلال
بل مجرد تنبيه فقط وعند هذا يظهر صحة ما يقال من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى
متفق عليه حيث كان الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان مختارا فالنزاع انما هو فى
الفاعل

كون المبدء

كون المبدء موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار
الجزئي كما هو رأى الجمهور فيكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب على رأى الحكماء داخلا في الموجب
وبالجملة فالظاهر هو الاتفاق في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك يؤيد
ما ذكرنا فلحق ما ذكره الشارح القديم من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف
الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه
على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على ما ذكره ما نقلنا عن المص في شرح الاشارات فان مراده ذلك
كما صرح به المحقق الشريف ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة
عن المع الاول ليندفع ما عسى ان يتمسك به المخالف في الحكم المذكور فيقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد
الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان لا واحد منهما علة للآخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر
الفساد فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره في
شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا ا مبدء اول وليكن ا ويصدر عنه شيء واحد
وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج و
عن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان
جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء ثالث صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر
عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط
ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وبتوسط ج د سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا تجاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له
هو ان في المع الاول يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدء الاول
فان له مهية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه فهذه
امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدء
عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له مهية و
باعتبار نسبته مهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبته وجوده

الى مبدئه الموجب له عرض ان يكون وجبًا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة وهما الهوية والامكان واثنانهما الوجود والتعقل لذاته في انهما حالة فظاهر من حيث كونه بالفعل واثنانهما الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما حالة مستفادة من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالتثليث الموجود في العقل الاول وباعتبار ان الاولى والثانية من هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه يعبر عنها بالثنية والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدء الاول و هي المسماة بالمهية فهو من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما مر تحقيق ذلك فالمع الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فانه اذا اخذ مهية المع الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية بالقياس وجودها مع النظر الى المبدء الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدء الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع المبدء الاول لزم ان يكون عاقلا للاول و اسم العقل الاول يتناول هذه الامور الستة تضمنا والتزاما و واحد منها في اولى المراتب و هو الوجود و ثلثة منها في ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدء الاول و التعقل للذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدء الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها هما الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها فان قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف يكون عللا للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تع اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية او اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة نعم بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجودة والعدمية مما يصلح لذلك بالاتفاق

وهذا بخلاف السّلوب والاضافات الماخوذة مع الاول فانه لا يمكن تحقق تلك السّلوب والاضافات فى نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السّلب المحقق فى نفس الامر مسلوبا متحققا فى نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة فى نفس الامر منسوبا متحققا فى نفس الامر فلو توقف منشأ ثبوت الغير الى السّلوب والاضافات لزم الدّور لا محالة فان قلت مدخلية السّلب فى العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان المعلول قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت قلت توقف المعلول على عدم المانع انما يكون حيث يتصوّر المانع ويعقل ما نعيته وكون المانع مما يتصور ويعقل ما نعيته نحو ثبوت وتحقق له فى نفس الامر واذا انتفى فى نفس الامر كان انتفائه وعدمه ثابتا مكانه فى نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا واما حيث لا يتصوّر المانع ولا يعقل ما نعيته فليس له تحقق وثبوت اصلا اذ كذا انتفائه وسلبه فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلية فليتفطن ثم ان العقل الاول باعتبار حالة عند مبدئه اعنى تعقله للمبدء ووجوب وجوده منه يصير مبدءا لعقل اخر وباعتبار حالة عند ذاته اعنى الحالتين الباقيتين يصير مبدءا للفلك الاول وذلك لوجوب كون الامر الصورى مبدءا للكاين الصورى وكون الامر الاشبه بالمادة مبدءا للكاين المناسب للمادة فحالته التى له عند مبدئه اعنى كماله الفايض عليه منه اشبه بالصورة فهى علة للعقل الذى هو صورة بلا مادة وحالته التى له عند نفسه التى هى اشبه بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر ايضا فى قياس الحالتين اللتين له عند ذاته الى جزئى الفلك اعنى صورته ومادته فحالته التى له من حيث كونه بالفعل مبدء لصورة الفلك وبحالته التى له من حيث كونه بالقوة يصير مبدءا لمادته وهكذا حتى ينتهى الاجرام السّماوية والعقول التى بازائها وينتهى الى عقل هو مبدء لهيولى العناصر وليس اذا كان الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف يجب ان الاختلاف الذى فى كل عقل يوجب وجود مختلف حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية فان الموجبة الكلية لا ينعكس كليا والسبب فى ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما فى الاشارات وشرحه وقال الامام الشيخ خبط فى هذا الكتاب وفى ساير كتبه لان كلامه يشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المحجة غير لا تقية بهذا الموضع فوق المضى الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل اخر فى موضع من كتبه التى وقعت الى كالشفاء والنجاة

والمبدء والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدء العقل الآخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين للفلك فبناء على ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما المجمجمة التي ذكرها فهي لا يدل في هذا الموضع على قصور بل العصر قد كفى للشيخ بمجمجمته في موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا مفيضة ثم قال المص هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشرط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه اقول ولعل هذا اعني وجوب اسناد الكل اليه تعالى هو السبب الباعث لهم على ان يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول جاز على مقتضى المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدء الاول بواسطة العقل والآخر عن العقل على سبيل الاستقلال من دون استناد الى المبدء الاول اصلا لكن ذلك مناف لما اسسوه وحققوه في علومهم الالهية من استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل تلك المقدمة يعني ان كونها وجها اخر ثم قال وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولنعم ما قال المص في الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل الحكماء المتقدمين منهم والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واليه اشار بقوله وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة في احكام العلة كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة للمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منهما لكونهما علة له واستغنائه عن كل

واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة فى عليته وهو مح واما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث
يحتاج الم اليهما بخصوصهما بل الى ايتهما كانت فح يكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون
خارجا عما نحن فيه الثانى انه لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه
المع فلا يكون شئ منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المع والعلة المستقلة هو مجموع
ما يتوقف عليه المع هف ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هى العلة دون الاخرى ولا يتوقف
بل احديهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت ولو لم يتوقف على شئ منهما لم يكن شئ
منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما
ابتداء او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل الابتدائى دون التعاقب
حيث قال لا استحالة فى ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع
بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هى ابتداء وجد ذلك الم الشخصى واما ان توجد احدى
العلتين فيوجد المع ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصى ان انعدم
بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا
له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمع اصل الوجود ايضا
فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ
يلزم ح ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه
قد مر انه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود مع معين من حيث هو معين دون الاخر
ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بينه وبين غيره والا لما صلحت لان يكون
مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية
هذا المعين الى مرجح اخر زايد على تلك الخصوصية التى فرضت فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة
للعلة الواحدة بالقياس الى المعلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمع الواحد بالقياس
الى علتين بل لو فرض لكان لا محة بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض
تعدد فى العلة كانت الخصوصية الواحدة تحققها للعلة للقدر المشترك لا لكل واحدة بخصوصه واما
هل يصح علية القدر المشترك للمع المعين ام لا فالتحقيق انه يصح فى غير الفاعل لا فى الفاعل هو المفيد
للوجود والعقل يحكم بوجوب كون مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما
لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ فى الهيات الشفا قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هى صورة

٢ بين المتعددة لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة الحقيقية هي القدر المشترك

شريكه لعلة الهيولى بهذه العبارة ولقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وهناك بمثل الطبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته العمومية بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك لان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشئ يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور متقارنة ايها كانت اتفق ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره هذا هو الكلام في الواحد بالشخص علة ومعلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون المهية النوعية من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر اجزاء وحيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا وعلة لمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي واحدة يجب ان يكون واحدا كما مر في الواحد بالشخص ولو اعتبرت لا من حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس وفصل او حيثيات مختلفة بالنوع كالتشخصات لكانت خارجة عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محالة واما عكس هذا الحكم اعني انه هل يجب ان لا يستند الواحد بالنوع الا الى واحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار بقوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيين على المعلول الواحد النوعي بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب هناك اعني حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى مخالفة الاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر المهية النوعية يحتاج الى مادة كما على ما تقرر ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة كذلك يجب لا محالة ان يكون ما يقتضيه كل واحدة منها مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا مبتنى حكم الشيخ في الهيات بان المعاني المتكثرة التي في المعلول الاول وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المصنف من انتفاء العكس في الوحدة النوعية كما توهم المحقق الدواني وقد يمثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة والمضادة على تقدير كونهما وجوديين اعني موجودين في الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمخالفة المخالف بالمهية للمحل الآخر وكذا مضادة السواد البياض وقد يمثل ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة

على تقدير كونهما متحدة بالنوع وأما التمثيل بأفراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار كما فعله
شارح المقاصد فلبس بذلك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمع متعددا وان لم يعتبر
الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المع هو الطبيعة الحرارة وكذا دفع لمناقشة كون الحرارات
المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقي كما لا يخفى
المسئلة الثالثة في احوال العلة مط سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها فمنها ان العلية و
المعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتاصلة في الخارج على ما قال والنسبتان يعني العلية والمعلولية
ولهذا لم يعقل وهما اى العلة والمع وان كان العلة من حيث هي علة والمع من حيث هو مع ايضا كذلك من
المعقولات الثوانى قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتبارات التى لا يكون الخارج ظرفا لوجودها
وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما تعقل بالقياس الى
الاخر فيكون تعقلاهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما قد يجتمعان في
الشئ الواحد بالنسبة الى امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة ومعلولة للعلة البعيدة ومنها
انهما اعني العلة والمع لا يتعاكسان فيهما اى في العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة لشئ معلولا
له ايضا وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعنى بطلان
الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشئ مقدمة عليه فلو كان الشئ علة لعلته لتقدم على نفسه
بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية يكون معنى تقدم الشئ على نفسه
هو عليته لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان كان امرا وراء العلية فلا بد من تصويره فانا لا نفهم من التقدم
بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا نم ثبوته للعلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل
يجزم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي المصحح لقولنا كان ثبت العلة فكان
المع من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يق تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك
الخاتم فتحرك اليد وهو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة متصورة وثبوته للعلة كلاهما ضروريان
ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشئ الى نفسه مح اذ الافتقار
لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يق العلة المعينة تستلزم معلولا معينا والمع المعين
لا يستلزم الا علة ما فتستند اليها بالامكان وهما متنافيان وانما كان اقوى لان تحقق النسبة
يكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواب شبهة على تقدير التقدم ان عني
بالافتقار امتناع الانفكاك مط فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع

في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع نعت التأخر جاز في التأخر
ما جاء في التقدم فيق ان اردت بالتأخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اردت معنى آخر
فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هنا فالحق ان يجعل
ما ذكر تنبيها على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لا
نهاية له بان يكون الشيء معلولا للآخر وهو لآخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة على ما في
ولا يزال معروضاهما اي معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمع في سلسلة واحدة الى غير النهاية
هذا الترتب والترقي بقوله الشم وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها
ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة منه الى طريقة مخترعة له ومشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب
لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات
باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايض وهذه طريقة
مستقيمة خفيفة المؤنة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره هيهنا انه لو ترقى سلسلة العلل والمعلولات الى
غير النهاية لزم انتهائها الى علة واجبة الوجود بذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض عدم
فرض تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن
لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب
بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيرهما لم يستند الى الواجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود
انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند
الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله
انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية
ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاول
فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم ايض لا يمكن ان يجب ويحصل وجوده فهو ممتنع الحصول
بعد وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايض اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب
الوجود لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علله فلا يجب به شيء من آحاد السلسلة فلا يوجد التسلسل
لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها ليجب بها آحاد السلسلة واما انها هي طرف
للتسلسل فلاستناد آحاد السلسلة اليها وهي لكونها واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى

يكون

ليكون وسطا في طرفيها فيلزم انتهاءها اليه فصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها او هو خلف مع الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم ينفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا الى نهاية لامكن لنا تحصيل جانبين منها احدهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وثانيهما من مع قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصول منها آحاد مثلا لانها جزء من الجملة الاولى الغير المفصول منها تلك الآحاد وانقص منها بعدة تلك الآحاد ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان نجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا اذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيهما هف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي واجيب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان او اما متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساواة ملزومة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان في ابطال اللاتناهي مط اذا ضبطه الوجود سواء كان مجتمعا او لا ومرتبا او لا فلما نقض عليهم بالعدد اجابوا بانه مما لم يضبطه الوجود بل هو اعتباري محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احدي الجملتين اذا كانت انقص من الآخر يلزم تناهيهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كك مع لا تناهيهما ومقدورات الله تع المختصة بالممكنات اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات مع لا تناهيهما وذلك لان ما ضبطه الوجود من مقدورات الله تع ومعلوماته ليس الا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيهما ان المراد اما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الآحاد موجودة معا في زمان وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق الآحاد بالآحاد بلا شبهة واذا لم يكن موجودة معا لم يتم ذلك لان وقوع آحاد احديهما بازاء

قوله وتقريره ههنا انه لو تسلسلت الخ اقول اي مع تقريره في مقام ابطال التسلسل واجرى به عن تقريره في مقام ابطال لا تناهي الابعاد في تذنيب على بناء الوجود اسماعيله

آحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعهما فيه ولا في الذهن لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا لايتم اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى واعتبار العقل ينقطع لا محالة ويتضح ذلك بتوهم التطبيق بين جملتين من اعداد الحصى فان في الاول تطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الآخر بخلاف الثاني فاتساق النظام في المترتب يجعله بمنزلة حبل المتصل الاجزاء بخلاف ما لم يترتب لعدم اتساق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يتوهم ان الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق امر يفعله العقل بين كل منها وبين ما يتقدم عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الآخر فلا بد للآحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان لكل منها تعين فيه بحسبه واما اذا لم يترتب الآحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتأتى بدون ذلك فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما هي كافية في صورة الترتب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق انه على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع احد السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم تتكافأ السلسلتان فيما بقي من الآحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب وتوضيحه ان في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا طبقناه باول الاولى وفرضنا انطباقه عليه ينتقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة الى ان نفرض انطباق كل من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا على حدة ليلزم ان ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية

وذلك

وذلك لحصول التميز والتعيين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا يتعمل العقل عرفت اندفاع بعض ما ذكره الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس برهان حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة واما السبيل التطبيقي فلا نعتز بجدواه ولا نعويل على برهانيته بل ان ينزل ليسا مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما نظرت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة المأة بغير نهاية وسلسلة الآلاف الى لا نهاية ولئن صح تحريك اللاتناهي بكليته من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجة وحيزه ومرتبة عن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا اطبق احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الوهم او الفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى الحدود واخر الدرجات عوهم فاذا ما انبتّ اعتمال الوهم وانصرم عمل التطبيق انتهت التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واقرّ القدر الزائد في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفارقة الى حيز اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جنبة التناهي اما هي في حد الطرف واما في شيء من الاوساط انتهت عبارته وذلك لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الفرض معتملا للتطبيق ولا يبلغ الى اخر الحدود بل هناك فرض واحد متضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى تحريك الغير المتناهي واخراجه اصلا بل يصح ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الآحاد في مرتبة بدون ان يتحرك عن مرتبته الى اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي سوى تبدل النسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء الاول من الثانية مع الخامس من الاولى له مع الاول من الاولى وهكذا فليتثبت جدا فان قلت فلم لا يكفي في الترتيب التعاقبي كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين وجود كل في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجراء برهان التطبيق فان التميز والتعين هناك حاصل لكل واحد واحد وليس الامر هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف الا تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق وبه

المجتمع الغير المترتب فى كون التميز الذى لا بد منه فى التطبيق عقليا محضا الا ان التميز الذى يفرضه العقل فى المجتمع الغير المترتب اختراعى صرف ليس له داع اليه وفى المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتيب الذى كان فى الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود فتدبر فهذا هو المانع هناك من جانب التطبيق اعنى عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب الانطباق ايضا هو انه لا بد فى الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع الاحاد فى وقت من الاوقات لا فى الخارج كما هو المفروض ولا فى العقل لامتناع حصول غير المتناهى فى العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع فى الخارج وان لم يكن حاصلا فى وقت من الاوقات لكنه حاصل فى مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع فى جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شئ من اجزائه لا يقال فى امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شئ من اجزائه نظر لجواز ان يكون وجود اجزائه فى زمان الكل لا فى نفسه لانا نقول فى كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع فى وقت واحد ولا بد لمن يدعى اجراء البرهان فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب مما ضبطه الوجود كما مر الاشارة اليه فان قيل ليس وجودها فى المبادى العالية ويكفى فى ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير مجزوم به هل هو بصور كلية او بصور متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها اعنى علم المبادى بها مجزوما به فلا يكفى فى النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم الترتب فيها وان كان المعلوم ما مر تا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم بالمتاخر الا فى علم المبادى تعالى بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصول فانه على ترتيب سببى ومسببى لئلا يلزم صدور الكثرة فى مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقى لكن الصور عنده متناهية مع كون معلوماته غير متناهية مع كون معلوماته غير متناهية وعدم عزوب شئ من الاشياء عن علمه تعالى وله طريقة فى بيان ذلك فى التعليقات غامض تحصيلها فان قلت ليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة فى الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعاظم واثبته فى كتاب القبسات واليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحضور الاستيعابى الشامل للماضيات والمستقبلات فهذه جملة على ما هو مختارك موجبا لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه نحن قلت لا اما العلم الحضورى فان معناه على ما استعلم انه هو انه يعلم كلا فى وقته بمعنى لا يعزب عنه تعالى شئ لكونه قد مضى او لم يات بعد لان نسبته تعالى الى الماضى والآتى نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط بكل شئ احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص مجردة تعالى وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متقيدا

بوجود مختص بزمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة سواء وهذا يستلزم اجتماع معلومات في ان
من الانات او وقت من الاوقات ليجري عليها التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محة فلا
يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا فيه
الا في مطلق الوجود فان الشيء الزماني لا يمكن ان ينخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده في الذهن
انخلاعا له عن زمانه المختص الوجود به ليس معنى وجوده في الذهن سوى ملاحظته بما هو ملتبس
بالوجود مع قطع النظر عن تقيده بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد على ما هو شان وجود
الطبايع بالقياس الى وجود افرادها هذا واعلم انه قد يتوهم كون المجمع الغير المترتب في نفسه مما يجري
فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين و
الاثنين على الثلثة وهي على الاربعة فهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من
حيث عروض العدد له وليس لشيء من الاحاد ما يوجب عروض مرتبة معينة من العدد الا ترى ان في
احاد الثلثة مثلا لا يتعين اثنان معينان من بينها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما او عروض
الوحدة للباقي بخصوصه فليتفطن وكذا الحال اذا لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على
ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهذا الباقي على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم
وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع من المجموعات واحد
بعينه للاسقاط والبواقي للابقاء بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو منقطع لا محة
فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا فان لم يكن بين احادهما ترتب فلا شك في ان وقوع
كل واحد من الاحاد لاحديهما بازاء واحد من الاحاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض
ذلك الممكن واما حتى يظهر تخلف ما قلتم الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء كل واحد اذا
لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياهما تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده ليمكنه
فرض وقوعه بازائه اذ لا تميز خارج العقل ليكفيه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتيب كما
عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث مما
استخرجه المصنف من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فايدة من برهان التطبيق وتقريره انا
نعزل اللمح المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل سلسلتان متغايرتان
بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا

نعل العقل وملاحظة انطباقها بوجب الحكم بتناهيهما لزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المع فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على مع علتها المتقدم عليها بمرتبة وذلك لخروج المع الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومع منطبقين يجب ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق مع عليها والا لزم ان يكون مع من تلك المعلولات منطبقا على علة فلا يكون علة متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة تكون علة ولا يكون معلولا وفيه انقطاع التسلسلين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اى الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين اى العلية والمعلولية ههنا خالكونهما بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارها يوجب جريان تناهيهما الوجوب ازدياد احد النسبتين وهي العلية على الاخرى اى المعلولية من حيث السبق اى من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارها اشارة الى عزل المع الاخير في هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك على المحقق الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فايدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتعاقبات ايضا دون برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المص في نقد المحصل حيث نقله في مبحث حدوث الاجسام انتهى فان قيل هذه الملازمة اعني لزوم زيادة سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك لانها كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة يتكافى عليتها ومعلوليتها على هذا الوجه لا بد لها من علة خارجة عنها سابقة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لئلا يفوت السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشية من طلب التفصيل فيما يحكم العقل حكما كليا اجماليا وهذا قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي ولهذا نظاير مثل ما سبق ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان الشيء لا يوجد نفسه ومثل ما يعتقد في برهان السلمي ان كل جملة من الزيادات لا بد ان يكون في بعد فوقها فيلزم منه ان الزيادات الغير المتناهية ايض يلزم كونها في بعد فوقها ومثل ما سبق في برهان الوسط والطرف هو الذي قرره الشيخ في الشفا ومحصله ان كل ما هو م

وهذه دفعة القوية

وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة احدهما معلوله والاخرى علة له فلو تسلسلت
العلل الى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية معلولا وعلة لكون كل واحد من آحادها
كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات
ومركبة منها والمتعلق بالمعلول المحتاج اليه لا يكون واجبا الذات بل لابد ان يكون معلولة لعلة
مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو
وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وانت خبير
عليه بانا نم ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا نم كون كل
الاحاد باسرها وسطا فان حكم كل واحد قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع نعم في دفعه
ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية
وحكم الاحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذه
منه الى غير ذلك مما لا ينضبط لكن الشان كما قال المحقق الدواني من براهين الحكم الكلي ولا
يتضح فيه جلية الحال الا بترك الجدال وقصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ذي
الافضال الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدء والمعاد وتقريره على محاذاة
ما في الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي علة خارجة عن احادها
وذلك لانها اعني تلك الجملة بمعنى نفس احادها بالاسر بحيث يكون ما لو اعتبر معها من شكل
هيئة خارجة عنها موجودة لكون كل من احادها موجودا وليس شئ منها بمعدوم وعدم الجملة
لا يكون الا لعدم شئ من احادها ثم ان وجودها مغاير لوجود كل واحد من احادها بالضرورة
ومما ينبه على ذلك انه لا يصدق على شئ من احادها انه جملة وكثير ومتعدد داخل فيه كل واحد
من الاحاد وما يرادف ذلك ويصدق على مجموع الآحاد انه جملة وكثير ومتعدد داخلة فيه
كل واحد من الاحاد وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود على حدة غير وجود كل واحد
من احادها اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود كيف يتاتى هذا
وانما يجب باحادها واما ان تقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لابد منها في وجود كل ممكن
بالضرورة من الاحاد باسرها فيكون معلولة لعلتها فان الاحاد بالاسر والكل والجملة شئ
واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلثة نفس معروض الهيئة كما فرض فيلزم تقدم الشئ
على نفسه وهو مع لايق لا يلزم من علية لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة للمركب لا يجب

بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت
هنا سابقا ان ما هو جزء العلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس المعلول المركب هو
مجموع الاجزاء وفرق ما بينهما وقد بينا هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة
الاجتماعية بخلاف الاجزاء بالاسر اذ ليس بمعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية واما ههنا
فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي نفس العلة التامة يعتبر في
كل جزء منها ان يكون في مرتبة متعينة لكونه علة للاحقة معلولا للسابقة فهي عين مجموع الاجزاء
التي هي نفس السلسلة المفروضة فليتامل جدا فانه في غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة
ههنا هي العلة المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المع واما
ان يقتضي علة هي بعض الآحاد فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها
معلولا بل كل واحد من الاحاد يفرض ان يكون علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد اولى
بالعلية لها وذلك لكونه اكثر افادة للآحاد الذي هو داخل في كون الشيء علة الجملة فان علة
الجملة بالحقيقة علة لآحادها اولا ولما كان كل واحد من الاحاد معلولا له علة فكل ما فرض
علة يكون علته اولى بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ لنفي علية البعض و
قد يعلل ذلك في المبدء والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما فعله المص واما
ان يقتضي علة خارجة من الآحاد كلها وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه
العلة الخارجة علة اولا للآحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض احادها فان
جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو
وجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له اولا فان كان
علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو مح كما مر وانما لزم كون العلتين مستقلتين
لان العلة الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة
للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال الخارجة
وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الآحاد امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية
وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجة يكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهائها اليه هف هذا
هو تقرير ما ذكره في شرح الاشارات وتوجيهه وشرحه والى هذا الوجه اشار المص ولما كان
هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المط ومن الاقسام الباطلة

قسمان

فتبان ظاهر البطلان طوى عنهما وتعرض لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اى مجموع
السلسلة المفروضة التى هى موجودة لامحة لكون كل من احادها موجودا محتاجة الى المؤثر
لكونها ممكنة لكون كل واحد من احادها كذلك فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في
هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشئ مؤثرا فى نفسه وعلله لان المؤثر في الجملة يجب
ان يكون مؤثرا فى جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت وايضا الكلام فى المؤثر
التام اعنى العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لامحة فلو كان المؤثر
بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب
فكيف يجب الجملة بشئ هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة وهذا القول اعنى قوله ولان
المجموع له علة تامة الخ عطف بحسب المعنى على جزاء الشرطية وتقدير الكلام ما ذكرنا والحاصل ان
مجموع السلسلة لابد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا فمن جهة كونه مؤثرا
سواء كان تاما او لا يلزم من فرض كونه جزءا للمجموع محال هو كون الشئ مؤثرا فى نفسه وعلله
ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال آخر هو كون الجزء مستقلا فى ايجاد الكل مع احتياجه
الى ما لا يتناهى من احاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى لفظ كل بل يكفى ان يقول والجزء
ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على التقرير
الذى ذكرنا سوى الشبهة ما قبل المع الاخير وتقريرها ان وجود مجموع السلسلة ليس الا
مجموع وجودات احادها فعلته ليست الا مجموع علل الاحاد ومجموع علل الاحاد انما هو مجموع
ما قبل المع الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لامحة لاشتمال مجموع السلسلة على
المع الاخير وعدم اشتمال ما قبله الى غير النهاية عليه فهذا المجموع الذى هو جزء لمجموع
السلسلة علة قريبة للمع الاخير وللسلسلة المبتدأة مما قبله بواحد هى علة للمع الذى هو فوق
مع الاخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التى يشتمل عليها على ما قبل المع الاخير هو مجموع علل
تلك الاحاد وهو علة للسلسلة والحاصل انا نختار ان المؤثر فى مجموع السلسلة والعلة
التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وهو البعض الذى هو مجموع ما قبل المعلول
الاخير ولا يلزم شئ من المحالين المذكورين اعنى تاثير الشئ فى نفسه وعلله وايجاب
الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض من الابعاض للعلية وهذا مما لا مدفع
له فان قيل فى الدفع عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقى

يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر بان لا يبقى شيء منها فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالا
لامكان كل من اجزائه فهذا العدم يجب ان يستند ليصير موجودا فلا بد له من علة يستند بها
تطرق هذا العدم اليه فلا يجوز ان يكون شي مما فوق المع الاخير لجواز تطرق العدم اليه
ولا شيئا من اجزاء السلسلة كلت بل يجب ان يكون خارجة عن الممكنات كان رجوعا
الى الدليل الاول المخترع للمصنف كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل هو
الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت نعم لا يبعد تفطن
المصنف ذلك من الدليل المشهور للقوم فليتدبر ثم ان بطلان التسلسل براهين
اخرى غير ما ذكره المصنف ههنا فمنها برهان الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها
برهان التضايف وسيأتي في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات وتقريره
انه لو ترتب حيثيات او امور الى غير النهاية لكانت لا يخلو اما ان يكون ما بين كل
حيثية من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها اية حيثية فرضناها
متناهيا او غير متناهية فان كان متناهيا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان
يكون الكل ايضا متناهيا لو قوعه بين حيثيتين منها كمعلولية وعلية وهذا حكم اجمالي
حدسي يحكم به العقل المقدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد كما
لو قيل كل واحد من ابعاض هذا الزراع دون الزراع فهو ايضا دون الزراع بل من
قبيل ان يقال ما بين هذه النقطة الطرف من المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه
على الاستيعاب الشمولي دون الزراع فهذا المقدار المفروض دون الزراع فليتفطن
وان لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية
اخرى اية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها برهان
الترتب وتقريره ان الترتب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء كل واحد من
آحاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة ترتب من العلل والمعلولات و
كانت المعلولية متنوعة لآحادها على الترتب يجب ان يكون علة واحدة يلزم من
فرض انتفائها انتفاء جميع الآحاد بأسرها فينتهي السلسلة بتلك العلة فليتفطن
ومنها برهان الاسد الاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة العلل والمعلولات لكان
كل واحد من آحاد السلسلة لم يتفرد ولم يوجد ما لم يتفرد ولم يوجد قبله واحد آخر فاذا

وكان

كان كل واحد من آحادها لم يوجد ما لم يوجد شئ اخر قبله كانت الاحاد باسرها لم يدخل في

الوجود ما لم يكن شئ اخر موجودا قبل الجميع والآخر اين يتقرر شئ في تلك السلسلة حتى

يتقرر شئ اخر بعده وذلك ظاهر عند العقل الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها

بعض المتاخرين فمنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدء فهو متعين للاولية

وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا يتعين كل من احادها لمرتبة خاصة من المراتب

العددية على الاتساق والترتيب فاذا زيد على مبدئها عدة مترتبة متناهية كعشرة

احاد مثلا كان اول تلك العشرة اول احاد كل السلسلة ايضا وما كان اوله اولا يكون

حادي عشر فيزيد عدد الكل لامحة ويجب ان يوجد به مرتبة عددية لم يوجد في الفرض

الاول البتة ولم يوجد في المبدء كما اعتبرناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان يوجد في

جانب الآخر فيتناهى ما فرضناه غير متناه هف قال هذا البرهان وان ناسب برهان التطبيق

لكن يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان

كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه

يحكم بها كل ذي فطرة سليمة وثانيهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص

مجموعهما من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يساويانه او يفضلان

عليه او ينقصان عنه بمقدار متناه ولا احسبك شاكا فيها كسابقتها وبعد تمهيدها نقول

لو وجدت سلسلة غير متناهية يكون لها مبدء يتعين بترتب احادها فيها الاحاد الواقعة

في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع الى غير النهاية وكذا الاحاد الواقعة

في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس الى غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة

او لا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في

الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة او لا و

لها مبدء فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة

الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو مح وما يستلزم المح فهو مح ومنها انه لو وجدت سلسلة

غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة الاحاد

يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد ومعدودات ناقصة عنها بواحد او

باثنين او ثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها واحد البتة لا مرتبة بحتة

فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل سلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين فاني وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية
ان لم يكن مترتبة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ لزم ان يكون
عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة وبيان اللزوم انه يتعين بعض احادها
بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب
الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى
واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى على قسمين متساويين فكان زوجا
اذ لا نريد الا المنقسم بمتساويين مط واذا سقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير
متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على
الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من الصنفين يزيد على الاخر ولا يصلح للتنصيف ولو كانت
السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا انا نقطعها حتى ينقسم بقسمين كل منهما غير متناهيا
من جانب واحد ولا يلزم الخلف فيها ومنها ان التسلسل يستلزم ان يتساوى كل عددين غير
متناهيين كالعشرة والمائة والالف فهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه
السلسلة يوجد فيها عشرات غير متناهية فاذا جعل احادها من مبدئها على الترتيب بها
بعد العشرات استوعبت هذه العادية تمام الاحاد وكذا لو عد بها المائة فيتساوى
العشرة والمائة لتساوي مسطح عدد واحد فيهما فاقل وهذا قريب لما اخذ من برهان
التطبيق ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل عدد يكون له نصف والتسع من
احاد مترتبة فما لم يحصل نصفه اولا لا يحصل كله وهذه من الضروريات الحدسية
وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكانت لها مبدأ يوجد فيها احاد
فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل من واحد من
الاولى واحد من الثانية وبالعكس فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلعدد
السلسلة نصف البتة وبحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة من احادها المترتبة
مأخوذة من التوالي والترتيب بحيث ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف
الاول يوجد اولا محصورا بين حاصرين فهو متناه فكذا كله وهو المطلوب
انتهى في اكثر مجال المناقشة كما لا يخفى على الناقد البصير والعالم الخبير

المسئلة الرابعة في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فمنها ان المؤثر في الوجود
ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واشار اليه بقوله وتتكافى النسبتان اى النسبتان
والتاثير بين طرفيه لكون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفى النقيض اى الوجود والعدم
بمعنى ان وجود الفاعل يكافى وجود المفعول اى اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية
في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافى عدم المفعول اى اذا تحققت
الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود
الفاعل لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم علة الفاعل
من حيث هو فاعل لانه حينئذ عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التام شئ لزم اجتماع وجود
المفعول وعدمه وان عدم الفاعل فالعقل يحكم بان مع انعدام بل مع انعدام شئ من الفاعل
لا اثر لمقارنة شئ اخر معه في انعدام المعلول بل هو كاف في انعدام المعلول والعمدة في ذلك ان
العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول
كلما يتوهم من حصول من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التامل وقيل في شرح هذا
التكافى العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كالمعلولية لا تقدم لاحدهما
على الاخر فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم
المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم تحقق ذات المعلول
وبانها ترتفع اولا ثم ترتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان
وهما متكافيان في الوجود والارتفاع ايضا كما حقق في موضعه وفيه ان التكافؤ لا ينافى التقدم
والتاخر الذاتيين والوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا
اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشئ وقابلا له واليه اشار بقوله والقبول والفعل متنافيان
مع اتحاد النسبة يعنى اذا كانت النسبتان بين الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول متحدا بان
يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة ايضا
فان مع اختلافهما لا يكون النسبة متحدة ضرورة ان الشئ باحدى الجهتين غيره بالجهة الاخرى
فيختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ذلك الدعى على منافاة الفعل والقبول هو ان
النسبة اى نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب
والامكان متنافيان فلا يجتمعان والى هذا اشار بقوله لتنافى لازميهما واعترض عليه بان كلا من

من القابل والفاعل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع
ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معًا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان
واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبًا لمفعوله ولا يتصور ذلك
في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه وما قيل من انه
لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى
شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط
لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض
باختيار الشق الثاني فيقال ان المعلول وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن
الفاعل هو الذي يقتضيه بجعله واجب الوجود والحصول لكون الوجود منه بخلاف
القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول ليس له الا استحقاق وجود المقبول
فيه فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا معنى قولهم نسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من
جهتين فما قيل من ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان او امتناع الوجوب من جهة القابلية
فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة مدفوع بان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على
فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي
فاعلا للشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه وجهة بها
يستحقه فلا يمكن ان يكون بها القابلية والفاعلية فخلاصة الدليل ان الفعل لا بد له من وجوب
سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا للشيء وقابلا له لزم
كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة والوجوب
والامكان بعينه بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا ملزوماهما اعني الفعل والقبول
سواء كانا بمعنى الفاعل والمفعول والانسب بقواعد الحكمة والاشد انطباقا
على قوانين التحقيق ان يقرر الاستدلال هكذا الفاعل لا يتعرى في حد ذاته عن
مفعوله لوجوب ثابت له في حد ذاته سواء صدر الفعل عنه او لا فنسبته اليه بالوجوب
بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في حد ذاته يتعرى عن مقبوله النسبة والا لا

امتنع قبوله فهو اعني المقبول بالامكان مع القابل في حد ذاته سواء قبله او لم يقبله

فيها اعني الفعل والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد هو القبول عن الغير وبقوله

القبول الانفعالي فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه وان يصدر عنه ما يتصف به

وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صور

معقولاته تعالى قائمة به وصادرة عنه مع مبالغته في نفي اجتماع القبول والفعل وهذا

معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان عنه وفيه في البسيط شيء واحد فليتحفظ

به ومنها انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته

ومهيته لئلا يلزم كون المهية محتاجة الى نفسها والا اي وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته

ومهيته بل كان الاحتياج في تشخصه فلا اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة

على حدة قد بسط القول فيها الشيخ في الهيات الشفاء في فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية

فلننقل بعضا منها لكثرة فوائده وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه

فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا مثل نفسه كالنار تسود وكالحركة تسخن

والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى واقوى في الطبيعة التي نفيدها

من غيره وليس هذا المشهور مبينا ولا يجب من كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود

والحقيقة حتى يكون المفيد اولى بما يفيد من المستفيد ولنعد من راس فنقول ان

العلل لا يخلو اما ان يكون عللا للمعلولات في نحو وجود انفسها واما ان يكون عللا

للمعلولات في وجود اخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث

التحلل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم عن العلل والمعلولات التي تماثل

الوجه الاول ولنورد الاقسام التي قد يظن في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه

الوجه الاول انه قد يكون في ظاهر النظر مثله ايضا قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها

يعتقد فيها في الظاهر تكون مساوية لها في صورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الازيد

والانقص بل مساوية له في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذا كان صدور ذلك الفعل

عن الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المعلول ازيد في المعنى

من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا ومعلولات

لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون قد وجب ذلك

خروج الشيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببًا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر
الذي وجد من العلة معًا فتلك الزيادة تكون معلولة لامرين لا معلولة امر واحد وهما مجموعين
يكونان اكثر واَزيد من المعنى الذي هو الزيادة فان شك بهذه الظنون الى ان يتبين حالها
ساغ لنا ان نقول انه اذا كان بمعنى العلة متساويين في الشدة والضعف فانه يكون المعلة بما
هي علة التقدم الذاتي لا تختص في ذلك المعنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون
ذلك المعنى الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر
فيزول اذن مطلق المساواة لان المساوات يبقى في الحد وهما من علة جهة ما لهما ذلك
الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلولا
فواضح ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولى لا من الثاني ولم يكن الثاني مثله الا منه
من هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان
يتساويا باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود والانية فان استحقاق الوجود
هو من جهة الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يتساويا اذا
كان المعنى نفس الوجود فيفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن
ههنا تفصيل اخر ونوع من التحقيق يجب ان لا تغفله وهو ان العلل والمعلولات ينقسم في اول
النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طبايع المعنى فيه نوعية ومهيته الذاتية توجب ان يكون
معلولا في وجوده لطبيعته ولطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذ كانت علة له في
نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدًا اذ المطلوب علة ذلك النوع بل
تكون المعلولات يجب عن نوع غيرها والعلل يجب عنها نوعها او يكون علة للشيء المعلول
ذاتية بالقياس الى نوع المعنى فقط وقسم منه يكون المعنى ليس معلول العلة والعلة علة المعلول
في نوعه بل في شخصه ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد
له من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب المعطي
لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال
الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست
علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا عبر من جهة النوعية
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض كالاب للابن لامن جهة ما هو اب وذلك ابن

امور لامن جهة

ابنٌ بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما اردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز
ان يكون ما مع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين ولا ان يكون ما مع المتقدم بل لا يجوز اذا
فرضت علية العلة لهما من جهة واحدة واشار اليه بقوله ولا يجب صدق احدى العبارتين
على المصاحب وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا
بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة
لشخص اخر بحسب ذاته وماهيته واليه اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص
اخر انما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثرة الافراد فيها بخلاف الفلكيات و
الغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال ذلك
كما مرت الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا
لتناهي الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية لوجود شخص اخر
منها فانما يتصور ذلك بان تكون النارية التي في النار المعلول اذ ذلك هو معنى العلة الذاتية
الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية
اخرى اذ هذه النار نارية والغرض ان النار لناريتها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم
ان تكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا
تسلسل في المعلولات وقد دلت اكثر البراهين المذكورة لابطال التسلسل في العلل على ابطاله
في المعلولات ايضا كما لا يخفى واما ما قيل انما يلزم ذلك لو كانت هذه النارية لناريتها علة
لتشخصها فلا يلزم ذلك التسلسل اذ لا يذهب الوهم اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون تشخص
هذه النار علة لنارية تلك النار بل لو ذهب فانما يذهب الى كونها علة لتشخص تلك النار لا
لناريتها الكن ذلك ليس معنى العلية الحقيقية بل الاعدادية وليس المقصود نفيها بل هو الواقع
الثاني ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذي يظن كونه علة له بشخص اخر منه
اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس شأن العلة هذا فظهر ان ما يفعله ليس الا الاعداد لا
الايجاد فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار وهذا معنى قوله ولا استغناء عنه
بغيره الثالث انه لا تقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد على شخص اخر منها بحسب الماهية
النوعية مثلا ليست نار اقدم في ناريتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات لكان كذلك
هذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس بعضها

لكانت هذه النارية
صح

اولى من تعض العلية وهذا معنى قوله ولتكافؤهما الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها
مع المعلول والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنتفي وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا
معنى قوله ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه واعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيهات على
فساد الوهم المذكور والا فبعد وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها ومنها انفا كيفية
صدور الافعال الاختيارية عن النفس الحيوانية وبيان مباديها وهي على ترتيب التصور والشوق
والارادة والحركة والى هذا اشار بقوله والفعل منا اى صدور فعل جزئي منا لان الصادر
منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي لا محالة يفتقر الى تصور جزئي اى الى تخيل ذلك الفعل الجزئي
لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال ولا يتوقف على وجوده كما يتوهم ليلزم من توقف وجوده
على تصوره الجزئي دور وانما يفتقر الى تخيل لتخصيص الفعل الكلي ويصير جزئيا فان صيرورة الكلي
جزئيا بعد وجوده انما يكون في الخيال والى شوق اى ميل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله
من حيث هو ملائم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع او لا الى طلبه وجلبه ويسمى شهوة اذا
كانت الملائمة واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو مكروه وغير ملائم كذلك الى دفعه
كذلك الى دفعه ويسمى غضبا ثم الى ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد ولذلك التي
ثم ويسمى الاجماع ومغايرة الاجماع اعنى الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد
يشتاق ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة والشوق مطلقا فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة
فان قلت الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الارادة
غير ضرورية في كل فعل بل في الغالب قلت المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من
اعتقد النفع ينبعث شوق عقلي لا محالة وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من
العضلات ليقع منا الفعل متعلق بالحركة وثم هذه لتفاوت ما بين المرتبتين حيث كانتا
احدهما من النفس والاخرى من البدن فان قيل الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة
بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير
ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية
المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك
الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية منا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة
كذلك قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلق بقطع المسافة جميعا

ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وقطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات معد لحركة اخرى وتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى اخر المسافة فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات والارادات هكذا منتهية متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة صفة للسابق من تلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل حركة واقعة في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي جزئية ويكفي في صدورها تصور جزئي متعلق بها تعلقا تدريجيا بحسب افتراض الاجزاء فيها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة الا بالغير فاذا تحركنا في مسافة معينة فلو لم يفرض ولم يخطر ببالنا حد من حدودها في اثنائها وذلك لقلتها جدا كفتنا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة عنا فاذا خطر ببالنا حد من حدود المسافة وانه لا بد ان نصل اليه اولا ثم نتجاوز الى اخر انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين يتعلق كل واحد منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة للتجزية الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كلما يخطر ببالنا من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه لا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة تدريجية لا بد لها من مبدأ تدريجي كما ستنقله عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بقدر الاجزاء الفرضية الغير المتناهية فليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الافتراض الى الفعل ليلزم هناك صور غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع

وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها و لا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات صح

عن الجزئية ولا يجعلها كلية ولا ينفصل لا يتعدد تلك المسافة والحركة صح

احيانا

احيانا لا ابد له على عدمها لان ذلك من قبيل هو الغفلة من حد مفروض في نهايات تلك

الاجزاء وحضورها غير لازم اصلا ثم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة النفس الحركة الاختيارية

قد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فحينئذ ذلك بالذهول مط فليتدبر

جدا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به عليه على هذا الجواب من ان الانسان يجد

من نفسه في كثير من حركاته انه قد يقصد نهاياتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن

الحدود الواقعة في اثنائها اما الغفلة عنها او الاشتغال نفسه لشاغل فلا يكون صدوره

الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا فالذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان

تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة كان يقتضي ذلك صورا غير

متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي ذلك جواز صدور

الحركة على كل المبدا كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف تتصل

التخيلات والارادات ووجه عدم الورود ظاهر مما ذكرنا ولا حاجة لذلك الايراد الى

ما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبنية

على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل قطعا كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة

بمعنى التوسط وهو امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة باق من مبدا المسافة الى منتهاها فيكفي

فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا تخيل الحدود المفروضة

منها وتوجه القصد اليها بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان

كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين هذا محصل كلامه وذلك لانه لا ابتناء

لشيء منهما على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في نفس الامر لا بد له من

مبدء وعلة لا محالة والمتحرك بالاختيار في مسافة يقصد غالبا الى اصدار هذا المرتسم

في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك اظهر المعنيين المعلوم لكل احد والحركة بمعنى

التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة المتوسطة وان كان امرا واحدا شخصيا لكن

تختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان تصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسب

صرح به الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ان المتحرك القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل

الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة

اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب وانه لا ثبات له ولا يجوز ان

يكون لذلك فان الوجود في نفس الامر

للسماويات لا صغر ولا عقل بل نفس حيث قال نقول لا يجوز ان يكون مبدء حركة القريب

ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال المتجددة ولا شك ان تجدد المسافة احوالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير ثابت وهو الذي ذكرناه من الخطوات التدريجية ومنها انه يشترط في صدور التأثير عن الفاعل المقارن للمادة كالصورة القائمة بالمواد والاعراض الحالة فيها الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تأثيره يتوقف على وجوده ووجوده محتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لمادتها او ما له وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الموجود الوضعي في الوجود والتأثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود اخر بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص ولا يقوى على ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف الموجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا ولا يتوقف تأثيره على ان يكون هناك موجود اخر من مادة او موضوع ليقع اثره فيه واذا اثر في موجود اخر لا يتوقف تأثيره فيه على ان يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تأثير ذي الوضع في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المادي يتأثر عن المجرد بلا وضع بينهما لم لا يجوز ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما واي فرق في ذلك بين التأثير والتأثر وذلك لان الفرق انما هو القوة والضعف في الوجود والتأثير كما عرفت واما تأثير النفس الناطقة عما تستعمل في قواها المتخيلة والمتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام ومحتاجة اليها نوعا من الاحتياج اعني الاحتياج في الفعل والتأثير فلا استحالة ايضا في تأثيرها عنها بوجه ما قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة تقتضي امرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا تكون تأثيرها في جسم مترتبا على تأثيرها في جسم اخر مثال الاول القوة النارية فانها لما كانت حالة في جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في تلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كل ما كان قربه الى ذلك اكثر كان حصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس

تأثيرها في غير ذلك المحل على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون

وعند ذلك نقول لتلك القوة انما تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع وبعنى

بذلك ان الجسم لا يمكن له ترتب اسبابا الى ان يصدر الاثر عنها فيه واما القوة التى لا

يتوقف تاثيرها فان فعلها الاعلى كون ذلك الفعل ممكن الحدوث فى ذاته وتكون افاضته

غير مختصة بشيء من الاجسام فيجب ان لا تكون لتلك القوة تعلق بشيء ما من الاجسام لا فى

ذاتها ولا فى فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه غير جسمانية بل مجردة مفارقة

وعند هذا التحقيق يظهر ان القوة يمتنع ان يكون لها تاثير فى وجود المجردات لان القرب

والبعد مع ما لا حيز له ولا مكان له محال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا

تاثير لها فى وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير فى وجود شيء من الاجسام

وعند هذا يبطل شك من يقول كما ان الجسم لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد فوجب ان

لا ينسبوا وجود الاجسام الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفى فى تحققها كون

الاثر ممكنا فمتى تحقق ذلك الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفى

فيه كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له قرب وبعد من محل القوة الجسمانية

وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لاغبار عليه واعلم انه انما قال المصنف ويشترط

فى صدق التاثير على المقارن الوضع مع انه يكفى ان يقول ويشترط فى تاثير المقارن الوضع

لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع فقط بل ان يحصل ذلك

قانونا يعرف به تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما اشتبه حيث يمكن استناد الاثار الى

المجرد والمقارن بحسب الظن كما فى الاثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على المبدا المجرد والمبادى

المقارنة وكما فى المبدا الاثار الصادرة عن الطبايع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة

فزعموا استنادها جميعا الى الواجب لوجود انبداء من غير واسطة حتى لتسخين النار وتبريد

الماء الى غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو

محل التاثير بحسب الظن وبين المتاثر فهو من المقارن لذلك المحل لا من المجرد وكل تاثير لا يكون

بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن فصدق التاثير على المقارن اى ان يصدق على

المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذى

يظن كونه مؤثرا ذلك الاثر هذا وبينهما ان الفاعل المؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون

اثاره متناهية واشار بقوله والتناهى عطف على الوضع اى ويشترط فى صدق التاثير

وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن انه مؤثر صح

على

على المقادير الشاهى فذلك قانون آخر فكل مقادير يظن كونه مؤثرا في مخصوص ما لم يعلم
كون اثره ذلك متناهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه مؤثر وليس مؤثرة ذلك الاثر ولو علم
كون اثره غير متناه يجزم بان ذلك المقادير المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثر ذلك الاثر
الغير المتناهى بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقادير وذلك لوجوب كون تاثير المقادير
متناهيا كما استدل عليه ومن اخل بعدم التفطن لما ذكرناه من امر القانونين تحير في هذا المطلب
فقال المحقق الشريف والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه
على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم
للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال غيره غير ذلك
مما لا جدوى له ثم ان المصنف قدس سره قال في شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء متعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض
الكم المتصل وهو تناهي المقدار ولاتناهيه ومنها ما يعرض الكم المنفصل وهو تناهي العدد
ولاتناهيه والمقدار بعينه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير اعني
تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني مراتب
الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كا   العلل التي يصدر عنها عمل
متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد يفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب
مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة
العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته
فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى تفرض صدور عمل واحد منها
في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من
ذلك ان يقع عمل الغير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على
الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي
زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع العمل الغير المتناهية
في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة
تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لها غير متناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة

وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض الكم المنفصل م ع

يفرض النهاية واللانهاية فيه ظ اما الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي م ع

كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة م ع

والثانى بالمدة والثالث بالعدة اشتهى والى هذا اشاره بما يقول له بحسب المدة والعدة والشدة
التى باعتبارها يصدق التناهى وعدمه الخاص اى بعدم التناهى عما من شانه ان يكون متناهيا
على المؤثر بالنظر الى آثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع فى الاستدلال على وجوب تناهى تاثير
القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود اما الظهور بطلانه حيث
يستلزم وقوع الحركة فى اللازمان وذلك اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة يمكن التنصيف
بالامكان الوقوعى بحيث يكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا
واما العدم فساده وذلك اذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة فى القلة الى حيث لا يمكن با
الامكان الوقوعى تنصيفه وتجزيته ولما كان كل قوة جسمانية يفرض تحريكها الجسم فتحريكها
ذلك اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخلو اما فى المحل عن ان يكون محلا لتلك القوة او لا فان
كان محلا لها فتحريكها له بالطبع والا كان بالقسر ارد الاستدلال على وجوب تناهى كل منهما
على حدة فقال فى الاستدلال على تناهى القوة القسرية لان القسرى يختلف باختلاف القابل
ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله وتقريره على ما قرره فى شرح الاشارات هو ان الجسم
لا يمكن ان يكون الا متناهيا لوجود تناهى الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ
مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزمانى او بحسب العدة بالقوة فان غير المتناهى
لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول فى الطبيعة
واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثانى اكثر
من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو مقسور
ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل
طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر
فاذن انما يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدأ التحريكين واحدا
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر الذى فرض الا نهاية فيه وكذا
النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناهى
هف فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه انتهاء القوة التى فرض كون تاثيرها غير متناه
فقوله مقابله اى مقابل المبدأ اى الجانب الذى فرض غير متناه ثم قال فى الاستدلال على
تناهى القوة الطبيعية والطبيعى يختلف باختلاف الفاعل لتساوى الصغير والكبير فى القوة

فاذا تحرکا مع اتحاد المبدء یلزم التناهی و تقریره بعد ما مر من وجوب تناهی الابعاد تستدعی
تمهید مقدمات الاولی ان الجسم من حیث هو جسم لما لم یکن مقتضیا للتحریك ولا یمنع عنه
بل کان ذلك بحلیه بل کان فی ثلث فاذن کبیره وصغیره اذا فرضنا مجردین عن تلك القوة
کانا متساویین فی قبول التحریك والا لکان الجسم من حیث هو جسم مانعا عنه الثانیة
ان القوی الجسمانیة المیلیة بالطبیعة اذا حرکت جسمها ولا محالة یکون ذلك الجسم خالیا من
المعاوقة والا لم یکن الطبیعی طبیعیا لذلك الجسم فلا یجوز ان یعرض بسبب کبر الجسم وصغره
تفاوت فی القبول لما مر فی المقدمة الاولی بل ان عرضت تفاوت فهو بسبب القوة
فانها تختلف باختلاف کما یاتی و من ههنا یتبین ان التفاوت کما کان فی الحرکات
القسریة بسبب القوابل لا غیر فهو فی الطبیعة بحسب الفواعل لا غیر الثالثة ان القوی
الجسمانیة المتشابهة تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والکبر و تتناسب لکونها حالة فیها
منقسمة بتجزیها و هذه المقدمات قررها الشیخ فی الاشارات و شرحها المص کما ذکرنا
ثم نقول مطابقا للاشارات و شرحه لا یجوز ان یکون فی جسم من الاجسام قوة طبیعیة تحرك
ذلك الجسم بلا نهایة لان قوة ذلك الجسم اکثر و اقوی من قوة بعضه لو انفرد لما مر فی المقدمة
الثالثة و لیس زیادة جسمه فی القدر یؤثر فی منع التحریك حتی یکون نسبة المتحرکین والمحرکین
واحدة فانه لو کانت المعاوقة فی الکبیر اکثر منها فی الصغیر مع ان القوة ایضا فی الکبیر
اقوی منها فی الصغیر لکانت نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة لکن لیس کذلك لما مر فی المقدمة
الاولی بل المتحرکان فی حکم ما لا یختلفان والمحرکان مختلفان لما استبان فی المقدمة الثانیة
من کون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك کل القوة کل الجسم الذی هو
محلها و بعض القوة بعض الجسم الذی هو محله من مبدء مفروض کل منهما حرکات غیر النهایة یجب
ان یقع التفاوت الواجب بینهما فی الجانب الذی فرضناه غیر متناه فیلزم تناهی الابعاد الاقل
و یلزم منه تناهی الاکثر ایضا لکون التفاوت بینهما بقدر متناه وان لم تحرك کل منهما حرکات
بغیر نهایة بل کانت محدودة البعض متناهیة کذلك ایضا کما لا یخفی واعلم ان المص اکتفی فی الدلیل
الاول بوقوع التفاوت فی الجانب المقابل ولم یشر الی وجوب تناهی الاکثر و فی الدلیل الثانی
اشار الی ذلك بقوله یلزم التناهی اقتداء بالشیخ فی الاشارات حیث فعل کذلك و وجه المص
ذلك فی شرحه بان وقوع التفاوت فی الجانب المقابل وجوب تناهی حرکات الاقل کان خلفا

فانه

في الجهة الثانية لان القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما يلزم المحال ههنا من حيث اقتضا
ثابتي حركات الاصغر ثابتي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتشابهين هذا
ثم ان المصنف ره قال في شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم مما نحن فيما استعمله الشيخ
فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالعرض جسمين مختلفين لوجب ان
يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهيا بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غيرها
جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة تحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص
منه ولا يتم بدونه لانه لم يقم برهان الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة
في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه الحالة في الاجسام كالطبيعة
والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام
البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا
للتحريكات الصادرات عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو
عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام
محالها لكون تلك المحال اجساما آلية لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور
الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبادي للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان
المشتمل على حصول مقصوده هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على
الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء فلا يلزم انقطاع
احدهما واجاب عنه المصنف ره بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار
المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه على التجريد بان اخذ القوة
بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد تلقوه
بالقبول ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب
الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم انقطاع احدهما وقال
المحقق الشريف في ذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان
يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع تكون حركاته

قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر الى قال وتوضيحه ان
الكلام في قوة غير متناهية في المدة والعدة واللازم منه ان يتفاوت الحركات في جانب
المقابل للشدة المفروض في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا
فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسما اخر في زمان غير متناه وفرضنا
انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وجب ان يكون زمان حركته غير متناه ولكن
هذا الزمان اعنى زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل مع تساوى
التحريكين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء
غير متناهية مع انه عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق
ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه
لا جزء له بالفعل فاذا جزئ الى الاجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء متناهية واما انه قابل
لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لما قاله سيد المدققين
من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجوب ان يتساوى
جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير
المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية مستلزم
اللاتناهي لكن اقول هذا اعنى ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام المصنف في
الجواب الا ترى انه على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغوا محضا لا دخل له في
اطولية مدة حركة الاصغر فكلام المصنف هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة
فاذا فرض ان قوة قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت بهذه القوة
الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في جانب المقابل للمبدأ
اعنى جانب عدم التناهي في وقوع التفاوت في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها
فليتدبر جدا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن ذلك ومن ههنا يظهر اندفاع
ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع فان
حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما ورد ذلك
لانه ليس هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من
الحركتين صادرة عن قوة اخرى فيجوز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى

كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع

بخلاف ما نحن فيه بعد ذلك الاعتبار اعنى اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لابد فيه
من وقوع التفاوت فيكون لا محة فى جانب اللاتناهى واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون قوى الجسميا ازلية لا يكون لحركاتها مبدء فلا يمكن اتحاد المبدئين فاجيب عنه
بان فرض المبدء الواحد للحركتين بان يعتبرا من نقطة واحدة من ارتباط المسافة لكاف
فى اثبات المطلوب لا خفاء فى امكانه وان لم يكن للحركة بداية واجيب ايضا بانا نعلم با
الضرورة ان ما كان فى قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها كان فى قوته عكس ذلك اى قطعها من
اخرها الى اولها فالذى فى قوة الحركة الغير الابتداء لها كان فى قوة الحركة فى حد معين الى ما لا نهاية
له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فيبطل الملزوم ايضا واما النقض بالحركات الفلكية
فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل
الكلى غير كاف فى جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة
الى نفوسها المجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلا
فى تاثير القوى الحالة فى الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بتناهى الحوادث
لما استدلوا بوجود ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود
فى وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها
فلقائل ان يرد هنا بما رد هو عليهم بعينه بان يقول ليس للحوادث الذى تقوى هذه القوة عليها
مجموع موجود فى وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد عليه
تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك لكل اقل من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت فى القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يعود فيقول انهم
انما استندلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت من تلك
وح يعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو وقع
من الامام لان الاستدلال بالعكس نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء
لان طبيعة المقسور عائقة عن تحريك القوى فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف
بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت فى الحركات التى لا تتناهى
فنستند للتناهى بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهم المسئلة الخامسة

في الاشارة الى بعض احوال العلل المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصورة يقال لها المادة
ايضا وان الصورة الحالة فيها المقومة لها يقال لها الصورة فلفظة المادة مشتركة بين الحال المقوم
للهيولى وبين العلة الصورية اعنى الجزء الصورى وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى
الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة
بالقياس الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس الى المركب اعنى الابيض والى هذا اشار بقوله
والمحل المتقوم بالحال اى المحل الذى يحتاج فى وجوده وتحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى
فانها لكونها فى حد ذاتها قوة محضة وانها ما صارت الان فعلية بها ليس لا انها قوة مستعدة
لكل شىء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود
بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصير بها محصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشىء
فى وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشىء ما لم يتشخص بوجوده لا يمكن حلول شىء آخر
فيه فان وجود الذات فى نفسها متقدم على احوالها التى من جملتها حلول شىء آخر فيها
لا يقال المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور
لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا فى ضمن وجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود
للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها فى وجودها قلنا الحال على قسمين قسم يحتاج فى
وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل اليه فى الوجود قطعا وذلك الحال هو العرض وقسم
لا يحتاج الى محله فى وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها متحيزة بذاتها مستغنية
فى وجودها عن الهيولى وانما يحتاج اليها فى قبول ما يلزمها من الاتصال والانفصال وغيرهما
فهذا الحال يجوز احتياج المحل فى وجوده اليه فلا محذور وقابل له اى للحال وبالقياس اليه ومادة
اى علة مادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وبقوله اى بقول المحل المذكور اى قابليته
واستعداده للحال ذاتى فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر انه
يمكن ههنا ان المادة قد يكون قابلة لشىء وغير قابلة لآخر ثم يصير قابلة لذلك الآخر فيعدم
عنها قبولها للاول ويوجد قبولها للثانى وما يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود كيف يكون
ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد
باستعدادات يكسبها باعتبار الحال يعنى ما يعدم ويوجد ليس هو اصل القبول وذاته
والاستعداد بل انما هو امر القرب والبعد فان الاستعداد الذاتى قد يكون بعيدا عن المقبول

بين الهيولى والعلة المادية
اعنى الجزء المادى وكذا
اللفظ الصورة مشترك

ثم تصير قريبًا منه ثم تصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد
النطفة لها واستعداد الجنين لها وشئ من هذه الاستعدادات ليس ذاتيًا للمادة الاولى
بل ما هو ذاتى لها هو اصل الاستعداد الذى نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية
والجنينية والانسانية بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور
اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد
الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذى ذاتى للمادة بل هذه الاستعداد قد حصل
لها زائدًا على ما كان من الاستعداد الذاتى بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا
استعداد النطفة حاصل للمادة زائدًا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا
فالذى يزول ويحصل هو شئ من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما
يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذى هو ذاتى للمادة فلا
اشكال وهذا الحال المقوم لمحله صورة اى علة صورية للمركب وما بالقياس اليه وجزء علة
لمحله اى صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى وما بالقياس الى محله الذى هو الهيولى وانما
عبّر عن الصورة بهذه العبارة لما قرره فى موضعه من ان الصورة انما هى شريكة لعلة الهيولى
وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة فى الهيولى والعلة
الصورية منحصرة فى الصورة المقومة للهيولى كما يوهمه ظاهر العبارة وذلك لما سيأتى من
ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضًا كالصورة كما ستشرح هناك وهو اى هذه
الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة واحد اى لا يكون للهيولى صورتان
مقومتان فى مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقل فى تقويمها استغنى عن الاخر والا
فالمجموع مقوم واحد صورة وانما قلنا فى مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضًا مقومة
للهيولى لكن بعد التقويم بالصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المتفرعة على ثبوت
الهيولى ذكرها المصنف ههنا على سبيل الحكاية وبمعنى انه على تقدير ثبوتها وعند
القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينه وبين ما سيأتى من نفى الهيولى فى هذا الكتاب
فى احوال العلة الغائية قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء اما الغاية فهى المعنى الذى لاجله تحصل
الصورة فى المادة وهو الخير الحقيقى او الخير المظنون فان كل محرك يصدر عنه فعل
لا بالعرض بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان

مالظن

بالظن فانه اما ان يكون كذلك او نظن به ذلك وقال في الالهيات ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقال ايضا اما الغاية فهو ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي يقصد من دون ارادة وكذا وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضاء ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء و المتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى فظهر من تضاعيف ما نقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتادى اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل ومتاخرة عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي واما انه يحتاج الى علة فعلية لا محالة وهي في كونها علة يحتاج الى صورة الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية لا يفعل ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا كما قيل معنى قولهم اول الفكر اخر العمل قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود كما علمته والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة والى هذا اشار بقوله والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها العيني للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل بالواسطة كما ان المعلول معلول لها بالواسطة فان قلت غاية الحركة قد يكون نهاية لها وقد لا يكون كلقاء الحبيب على ما سيأتي تفصيله فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا وان لم يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى فظاهر انها لا تترتب

على وجود المعر اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى لان الفاعل الذي
يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا بد ان
يكون وجودها اولى به واليق والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود
منه تلك الاولوية الثاني من حيث انه يتم بسببه تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في
فاعليته ولما كان تعالى تاما بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فاذن لا غاية لفعله بل هو
فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود
كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله تعالى
والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية
فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق الغاية عليه لا انه غاية حقيقة كما ذكره المحقق الشريف ولا
يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهي ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد
اي بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس افعال الله تعالى عند الاشاعرة
معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة
لفاعلية الفاعل تعالى ويعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال مما يجعل العقل
ويحكم بسببه الفعل حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وان لم يقع
يطلق عند الحكماء عليها بل يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين بخلاف الاشاعرة فالنزاع
الحكماء في ذلك المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيجي تحقيق ذلك في الالهيات ان شاء الله تعالى
واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان اراديا او طبيعيا غاية والمصنف خص هذا
الحكم بالاراديات وبالجملة فان في هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه لا يجب ان يكون
لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة او ليس له غاية هي خير او مظنون
خير او الشيخ في دفع هذه الشبهة قال في الالهيات الشفاء بهذه العبارة واما بيان امر العبث
فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو القوة
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والمبدأ
الابعد من ذلك فهو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل النطقي صورة فحركت القوة الشوقية
الى الاجماع خدمتهما القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل
او التفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه يتوصل

اليه

الى الانبعاث حركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما
يضجر من المقام في موضع ما ويتخيل في نفسه صورة موضع آخر فيشتاق الى المقام فيه فيتشوق
شوقا واشتد حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه فتحركت القوى المحركة للعضلة
ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لصديقه فيشتاق فيتحرك الى
المكان الذي يقصد مصادفته فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهى اليه
حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع اليه بل هو غير آخر لكن المتشوق يتبعه ويحصل بعده وهو
لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك بادنى تامل ان الغاية التي ينتهي اليها
الحركة في كل حال من حيث هي هي غاية حركته هي غاية حقيقية اولية للقوة المحركة التي الفاعلة
للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي
قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت
او فكرية ولا يجب ايضا دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن كما قد تبين لك في المثالين
اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي
في الاعضاء مبدء حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدء اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان
تكون حركة نفسانية لا عن الشوق البتة لان الذي لا ينبعث اليها القوة ثم تنبعث اليها انبعاثا
نفسانيا يكون لشوق نفساني لا محالة وقد تحقق هذا في الكتب فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدؤها
الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق والشوق كما علم في علم
تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادي للحركة النفسانية منها
[illegible] واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة ضرورة هي القوى
التي هي المحركة في الاعضاء والشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون
تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدء حركة غاية لا محالة والمبدء الذي لا بد منه في الحركة الارادية
له غاية لا بد منها والمبدء الذي منه بد قد يوجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يطابق المبدء
الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية
كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير بحث لا محالة وان اتفق ان يختلف
اعني لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان
يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة للعضو وذلك لانا قد اوضحنا

ان الحركة الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة
كان لشيء اخر غيره لا محالة واذا كان الشيء مراد لاجله الحركة يجب ان يكون بعد انتهاء الحركة
فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او تحصل بعد نهاية الحركة و يكون الشوق التخيلي او التفكري قد تطابقا
عليه فبين انما غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية اليها حركة وتكون هي بعينها الغاية
الشوقية التخيلية ولا تكون الشوقية بحسب الفكر التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة
ومبدؤها الشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق او التخيل
مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق و ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل
بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق يسمى ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان
وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل
مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما
يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة هي نهاية موجودة ولم يوجد
الغاية الاخرى التي بعدها ويتوخاها الشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا
كمن حصل في المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك فيسمى فعلا باطلا بالقياس
الى القوة الشوقية دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الثانية واذا تقررت هذه
هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان
العبث فعل من غير غاية هي خير او مظنونة خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية
اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ الحركة والى الشيء يشبه به
اتفق وما مثل به في الشك من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضلة والذي قبله
فشوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكر فليست غير غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي
والقوة المحركة فبين ان هذا الفعل عبث بحسب مبدأ الحركة منه الى غاية وانما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس
مبدأ الحركة ولا يجب ان يظن ان هذه مصيدة لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني كان بعد
ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان
او كان ثابتا ولم يشعر به فليس كلما تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل
غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر في ذلك
الى غير نهاية واما الثاني فان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما عادة واما ضجر عن

من

ما لا محالة

قوله والمقصود على ان تجدد الخ
اى القوة الخ يعنى
محمد اسمعيل

ما لا يمتنع اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من الرّوية
المحركة والمحسّة على ان يتجدد لها فعل تحريكيا واحسّا من والعادة لذيذة والانتقال عن الملول
لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ داعى بحسب القوة الحيوانية والتخيلية فاللذة هي خير
الحسّى والتخيلى والحيوانى بالحقيقة وهي المظنونة خيرا بحسب الخير الانسانى فاذا كان المبدأ
تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا تخيليا حيوانا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير
بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل ثم وراء هذا علل تخصص هيئة دون هيئة
من الحركات جزئية لا تنضبط هذا كلام الشفاء والى هذا اشار المصنف بقوله واما القوة
الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المشتهى وانما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليست
غايتها الوصول الى المشتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا مراد الشيخ بما مر من قوله او
يدوم عليه الحركة وهو اى الوصول الى المشتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما في
المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى المشتهى غاية للشوقية بل يكون لها اخرى مترتبة على الوصول
الى المشتهى كما مر في المثال الثانى وح فان لم يحصل الغاية التى هى للشوقية مع الوصول الى المشتهى
فالحركة باطلة بالقياس اليها والا اى وان لم يحصل الاى وان حصلت فهو اى الحركة والذى
باعتبار الخير اما خير ان كان مبدأ الشوق هو التفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق او
ملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع
مزاج كحركة المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ اخر
اليه فعلى هذا العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ فان العبث في
كلام الشيخ كان هو الفعل الذى يكون منتهى الحركة فيه غاية للشوق التخيلى دون الفكرى
والجزاف ما يكون امرا خر غير نهاية الحركة ولذلك صرح بان ذلك الفعل سمى جزافا ولم يسم
عبثا والشارح القديم تفطن لذلك ولعله نظر في كلام الشيخ الا انه لم ينسب المخالفة
الى ذلك الى الشيخ ولا الى غيره قال بعض ما ذكرنا في المتن لكن الصحيح هذا وقال المحشى الشريف
بهذه العبارة واعلم ان المذكور في المباحث المشرقية والملخص موافق لما في المتن ومن ثم قيل
ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان
اراد نقل اصطلاح اخرين فالامام اعرف به منه فما وجه جزمه بصحة قوله دون غيره
وقد ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه

فاورد الامام على ما يطابق كلام الشيخ صح

قوله والجزاف ما يكون امرا اخر غير نهاية الحركة اى غاية للشوق التخيلى دون الفكرى محمد اسمعيل زاده

قوله تفطن لذلك اى لمخالفة المتن لكلام الشيخ محمد اسمعيل

في هذا الكتاب ايضاً عبثاً انتهى كلام الشريف وهو موضع تعجب ومنها ما اورد على اثبات الغايات
للطبيعيات اما بيان اثباتها لها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية من قواها وطبائعها
تحريكات وتأثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل
حكماً جزماً بان تلك الحركات انما كانت لاجل تلك الامور المتادية هي اليها ولا نعني بالغاية الا
ما لاجله الشيء كما مر وذلك للفاعل تادى تلك التحريكات الى تلك الامور المتادية هي اليها ولا
نعني بالطبيعة تادى ذي الغاية الى الغاية ظاهر جداً لمن تامل فيها حق التامل الا ترى انه لا ينبت
من حبة البر الا البر ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يتولد من نطفة الانسان غير الانسان و
من نطفة الحمار غير الحمار الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلفان لا
لمانع وليس ذلك الا لقوة مودعة في حبة البر مثلاً متوجهاً بتحريكاتها نحو حصول البر فيه
مترتب عليها ذلك بحيث لا عائق عنه فهذا بيان اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال
وستطلع على ذلك في تضاعيف ما يورد في دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل واما تقرير الشك
المورد عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية لوجوه الاول ان الغاية يجب ان
تكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها لتكون للغاية وجود
ذهني عندها ولا روية لها لتمكنها ارتياد غاية واختيارها والجواب عنه ان صور الغايات
في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية انما هي عند مبدا اجل واعلى من الطبيعة لا عندها
وان كانت هي مباشرة للتحريك اذ لم يكن مستخدم الغير اما اذا كان المبدا في الحقيقة غيره على سبيل
تسخيره اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يؤدي تحريكه الى غاية
على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكفي ان
يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الى ان للطبيعة شوقاً جبلياً طبيعياً لتحريكها
الى كمالاتها وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها اليه وان لم يكن لها شعور نفساني بما صرح
بذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء والى هذا اشار في الهيات الشفاء بقوله ويشبه ان تكون
الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على سبيل
التسخير بنوع انتهى واما الروية فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء في جواب للثاني الروية
ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعيين الفعل الذي يختار من بين سائر افعال يجوز ان يختار
لكل واحد غاية تخصه فالروية لاجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة

لكونها متخيرة للمبادي
موقوفا صورة
الغاية انما يجب
كونها عند الها
على المباشر

عن النوازع المختلفة والمعارضات المتفننة لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية

وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال الصناعة فان الصناعة لا شك في انها الغاية

واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت بحيث اذا احضر الروية تعذرت و

تبلدت الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله كمن يكتب ويضرب بالعود فانه اذا اخذ يروى في

اختيار حرف حرف ونغمة نغمة واراد ان يقف على عددها تبلد وتعطل وانما يستمر على نهج

واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ابتدا ذلك الفعل بعينه

انما وقع بالروية واما المبنى على ذلك الاول والابتداء فلا يروى فيه وكذلك حال بعض

الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية ولا ثبت لها

لصورة ما يفعله في الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانها

تحركه فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة بل انما تحركه بالحقيقة العضلة والوتر فيتبعه تحريك

ذلك العضو والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واولى الاشياء

به جذب يفعلها ثم نعم والثاني ان التحريكات الطبيعية لا تنتهي الى حد تقف عنده كما في

الكون والفساد فانه لا غاية لهما يقفان عندها لان بعد كل كائن كائنا الى ما لا يتناهى و

الغاية يجب ان يقف عندها تحرك العلة الفاعلية وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفاء

بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي يوجد للغايات بالعرض قال والفرق

بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد من

وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما امر

لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد

من جسم ذكي لا لذكائه لكن لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من

وجود لازما للعلة الغائية نفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد

ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض

الضروري لا الغرض الاتفاقي ثم قال فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست

هي غايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو

الانسان والفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا

ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه ضرورة الفساد غير كائنات من جوهره

ولما كان امتنع فى الشخص استبقى بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا
عنها وشخص منتشر غير معين وهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا
الواحد لا بد فى حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهى الا
بالعدد غرضا على معنى الضرورى من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى
الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا
ان الغرض لا تناهى الاشخاص معنى غير معنى كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص
لا الى اشياء بعد لا اشياء فاذن الغاية بالحقيقة ههنا موجود وهى وجود شخص منتشر او لا
او لا تناهى الاشخاص ثم الشخص الذى يؤدى الى شخص اخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية
للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هى غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا
وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التى الخاصة بالتدبير بالشخص الواحد واعنى بالطبيعة الكلية القوة
الفائضة فى جواهر السماويات كشىء واحد والمدبرة لكليتها فى الكون انتهى كلام الشفاء
الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شىء لما كانت التشويهات والزوائد والموت و
الطبيعة البتة فان هذه الامور والاحوال ليست تقصد ولو كان تادى الاسباب الى نهايتها
على الدوام او الاكثرية يقتضى ان يكون المتأدى اليه غاية لتلك الاسباب التى منتهيها على الدوام
والاكثرية غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يتأدى
الطبيعة اليها غايات للطبيعة وفساده ظ وقد اجاب الشيخ عن ذلك فى طبيعيات الشفاء بقوله
واما حديث التشويهات وما يجرى مجراها فان بعضها هو نقص وقبح وقصور عن المجرى الطبيعى
وبعضها زيادة وما كان نقصانا وقبحا فهو عدم فعل لعصيان المادة ونحن لم نضمن ان
الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى غاية ولا ضمنا ان الاعدام افعالها غايات فى المواد
الطبيعية المطيعة التى لها هى لغايات وهذا الازاحم ذلك والموت والذبول هو لقصور
الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها اياها عليها بادخال بدل ما يتحلل
ونظام الذبول ليس ايضا غير متأد الى غاية البتة فان لنظام الذبول سببا غير الطبيعة الموكلة
بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببا هو الطبيعة ولكن بالعرض ولكل منهما غاية فالحرارة
غايتها تحليل الرطوبة واحالتها منتشرة الى المادة اليه على النظام وذلك غاية والطبيعة التى فى
البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد يأتى فان الاستمداد منه

كان لا تناهى الاشخاص

بى غايتها اعنى بالطبيعة الجزئية

لان كل ما تأدى اليه الطبيعة

بل انما ضمنا ان افعالنا

اجزا يقع اقل من الاستعداد منه تدبيا العلل نذكرها في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامداد بالعرض سببا النظام الذبول فاذن الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة تفعل فعلها فانما تفعله لغاية لها واما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية واجبة في نظام الكل وقد وفينا الى ذلك فيما سلف علمك بحال النفس سينبهك على غاية في الموت واجبة وغايات في تناسب الضعف واجبة واما الزيادات فهي ايضا كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية وان كان المستدعي الى تلك الطبيعة الغاية اتفاق سبب غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه انه لم فعل في الطبيعة على ما هو عليه ولتسلم السلسلة الى غير نهاية واجاب عنه الشيخ بانه ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية وان لا تنقطع المسئلة عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها وما يقصد لاجل شيء اخر فحري ان تسئل عنه بالّم المقتضي للجواب بالغاية و اما ما يقصد لذاته فانه لا يليق به السؤال عنه انه لم تقصد ولهذا لا يحق لم طلبت الصحة ولم طلب الخير ولم هربت عن المرض ولم نفرت عن الشر ولو كانت الحركة والاحالة تقتضي الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان وجب ان يكون لكل غاية لانها يقتضي ذلك من حيث هناك زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعي او ارادي الخامس انه لا نسلم ان ما يظن كونه مثالا على فعل الطبيعة لغاية يكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل وتأدى اليه بل انما هو من ضرورة المادة فان قوما من القدماء على ما يأتي انها جعلوا حصول المادة بالاتفاق وصورها تابعة بالضرورة لا لغاية مثلا لو ان الثنايا لم تستحد لتقطع ولا الاضراس جعلت عريضة لتطحن بل ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة واتفقت ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء وكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية التي اتفقت ان تحدث على وجه يتضمن المصلحة فلم تنسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها انما تصدر عن فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابدا دائما لا يتخلف وهذا كالمطر الذي

وتأدي الطبيعة صح

نعلم يقينا انه كان لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فخلص البخار الى الجو البارد فصار
ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة
لتلك المصالح ولم يلتفت الى اسنادها للبادي واجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء
بقوله والذي يجب الآن ان نقول في هذا الباب ونعتقده هو انه لا كثير مناقشة الآن في ان
للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه
المدة عند هؤلاء هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض
ولا حصول هذه النطفة في الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل المسامح انه وما يجري مجراه
اتفاقي ولنعد النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الارض والجنين
عن النطفة باستمداد الرحم هل يعد ذلك بالاتفاق فنجده ليس باتفاق بل امر توجبه
الطبيعة وتشيد عمده قوة وكذلك لسنا نساعد ايضا على قولهم ان المادة التي للثنايا لا تقبل الا هذه
الصورة لكنا نعلم انا لم نجعل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة لانها
لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت تام بسبب الحجر وطفا الخشب لان الحجر اثقل والخشب
اخف بل هناك صنعة صانع لم يصلح الآن يكون بسبب مواد ما تفعله هذه النسبة ويحملها
على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان الحبة الواحدة اذا سقطت
فيها حبة بر انبتت سنبلة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان يقال الاجزاء في
الارضية والمائية تتحرك بذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان تكون تحركها انما
هو لجذب قوى متمكنة في الحبات نافذة في التبيعة ثم لا يخلو اما ان تكون في تلك البقعة
اجزاء تصلح لتكون البر واخرى صالحة لتكون الشعير فان كان الصالح لها اجزاء واحدة
فيلو سقطت الصورة المستولي الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارية على المادة من مقصود
بجعلها لتلك الصورة وتحركها الى تلك الصورة وانه دائما او في اكثر الامر يفعل ذلك فقد
بان ان ما كان كذلك فهو فعل صنيع عن ذلك موجها اليه دائما فلا يقال قد دام الكون
اتفاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة فلمناسبة
ما بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة بعينها تجتذب تلك المادة بعينها وتحركها الى
مخصوص في الدوام او الاكثر فهناك يكسبها صورة ما تكون ايضا القوة التي في البرة محركة
بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين

لصورة

لضرورة المادة وان كان لابد من ان تكون المادة على تلك الصفة لتنتقل الى تلك الصورة فلتضع ان طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا فهل بد من ان يكون انتقالها الى حيث تكتسب هذه الصورة بعد ما لم تكن لها لضرورة فيها بل عن سبب اخر يحركها اليه فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله ولا تصلح لقبول غيره فتبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعة للمواد هي على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك مستمر على الدوام او على سبيل الاكثر وذلك ما نعنيه بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن الطبيعة غير معارضة ومعوقة كلها خيرات وكمالات وانها اذا تأدت الى غاية ضارة كان ذلك التادي لغير غيها دائما ولا اكثريا بل في خلال تفقد النفس منها فيها سببا عارضا فيعوق بما اذا اصاب هذا الفيل حتى دوي وما اذا اصاب بهذه المرتبة حتى استقطت واذا كان كذلك فالطبيعة تحرك لاجل الخير ثم وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل في حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي يصدر عنها بالطبع فانها تنحو نحو غايات تنحو اليها دائما بالم يعق توجهها على نظام محدود ولا يخرج عنه الا بسبب معارض وكذلك الالهامات التي للانفس الحيوانية الباقية والناسجة والمدخرة فانها تسلك الامور الطبيعية ونحو لغاية انتهى كلام الشيخ والى جميع ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع الشكوك عنه اشار المص بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها ان ههنا امورا اتفاقية لا سبب لها يتأدى اليها لكون تلك غاية لها مترتبة عليه وذلك كمن يحفر بئرا في الارض لماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن غاية لحفره فيها ولم يكن حافرا لاجله فهذا العثور على الكنز مما لا اسباب له لا اراديا ولا طبيعيا ولا قسريا فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسري وهو ظاهر والفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجل العثور بل لامر اخر والاسباب منحصرة في هذه الثلثة فليس العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفق وكذا من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب ومثل هذين الامرين كثير جدا بل اكثر ما يجري في العالم فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل حادث سبب وان يكون لكل ما يتجدد غاية لفعل ونقل الشيخ في الشفاء ان جماعة من الاوائل عظموا امر البخت والاتفاق جدا وفرقة كثيرة منهم جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وان ...

من هذا القبيل

في دوام

اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير
متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل واشكالها مختلفة وانها دائبة الحركة في الخلاء
فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا
العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه ولكن مع ذلك فالامور الجزئية مثل الحيوانات
والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان
يجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي الاسطقسية
بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي وتنسل وما اتفق
ان لم يكن كذلك لم ينسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية وانفسها بلا سبب لم يجوز وانه
الكون في العالم بلا علة لكنهم جعلوا انفس البخت والاتفاق من الاسباب التي توجد بها الاشيا وقالوا
ان البخت والاتفاق سبب الهي مستور يرتفع عن ان يدركه العقول حتى ان بعض من يرى هذا الراي اخذ
البخت محل الشي الذي يتقرب اليه والى الله بعبادته وامر فبنى له هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد
على نحو ما يعبد الاصنام ثم ما زالتهم طائفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل
بل انكرت ان يكون لهما معنى في الوجود وقالت انه من المحال ان يجد للاشياء اسبابا موجبة
ونشاهدها فتعتقد انها ونعرفها ثم نعتقد ان يكون علة او زناد لها علة مجهولة من البخت و
الاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز جزم اهل الغباوة القول بان البخت السعيد قد
لحقه وان زلق فيها فانكسر رجله جزموا القول بان البخت الشقي قد لحقه ولم يلحقه هناك بخت
البتة بل كل من يحفر الى الدفين ناله ومن يميل الى ذلق في شفير يزلق عنده يقولون ان فلانا
لما خرج الى السوق ليقعد في دكانه لحق غريما له فظفر بحقه فذلك من فعل البخت وليس كذلك
بل ذلك لانه قد توجه الى مكان به غريمه له حس بصر فراه قالوا وليس وان كان غايته في خروجه
غير هذه الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم فانه يجوز ان
يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك
الفعل حد تلك الغايات غاية فيعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر وهو في نفس الامر يصلح
ان ينصبها وغاية برفض ما سواها الا ترى هذا الانسان لو شاعر بمكان الغريم هناك فخرج
يرومه فيظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالبخت بل قيل لما عداه انه بالبخت والاتفاق
يرى ان يجعله احد الامور التي يؤدي اليها خروجه غاية يصرف الخروج عن ان يكون في

فعلى هذا مثال ان النار في اكثر الامر الخ اقول وانما لم يذكر مثال الدائم [illegible] لان الاكثري دائمي اذا لم يمنع مانع والفرق بينهما محقق المانع وعدمه محمد اسمعيل رحمه الله

في نفسه سببًا لما هو سببه وكيف نظن ان ذلك يتغير بجعل جاعلٍ وهذا المذهب في ابطال
الاتفاق اصلا ليس بشيء لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل في
السبب الموجود للشيء الذي لا يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث
هو كذلك وقوله قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية
تقال لما ينتهي اليه الشيء كيف كان وتقال لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هذا وقوله ان
الجعل لا يغير الحال في هذا الباب غير مسلم الا يرى ان الجعل يجعل الامر في احدهما اكثريا وفي
الاخر اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه ليظفر به من حيث هو كذلك فانه ليس في اكثر
الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف به حكم الامر في اكثريته وغير اكثريته فكذلك
يختلف له حكم الامر في انه اتفاقي او غير اتفاقي بل الجواب الحق عن شبهة الاتفاق ان يقال ان
الامور منها ما هي دائمة ومنها ما يجري في اكثر الامر مثل ان النار في اكثر الامر تحرق الحطب اذا
لاقته وان الخارج من بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما ولا في
اكثر الامر والامور الاكثرية اذا كانت مكونها لا يخلو اما ان يكون عن اطراد في طبيعة
اليها وحدها او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شرائط او شرط او دفع
مانع او لا يحتاج فان لم يحتج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وحده ولا مع
ما يقارنه ما يرجح الكون فكون هذا الشيء ليس اولى من لا كونها فلا يكون كائنا على الاكثر فاذن
لما لم يحتج الى ما يقارنه من الامور المذكورة يجب ان يكون مطردا بنفسه لهذا الا ان يعوق
عائق ويعارض معاوق ولمعارضته ما يتخلف في الاقل ويجب من ذلك انه اذا لم يعق عائق
وسلمت طبيعته ان يستمر الى ما يتجه نحوه فيكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعاوده
معاوق البتة وان الاكثري يعارضه ويتبع ذلك ان الاكثري بشرط دفع المانع واحاطة
المعارض يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية ظاهر وفي الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت
وتمت وواتت الاعضاء المحركة والطاعة ولم يقع مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان المقصود
من شانه ان يوصل اليه فبين انه يستحيل ان لا يوصل واذا كان الدائم من حيث دائم لا يقال
انه كائن بالبخت لانه من جنسه في حكمه نعم اذا عورض فصرف فربما قيل انه انصرف عن
وجهه كائنا بالبخت وبالاتفاق وقد بقي ما يكون بالتساوي وما يكون على الاقل و
الاقلي لا شك انه مما يقال انه كائن بالبخت والاتفاق واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ:

في اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك فانه صح

على اللاكون صح

غير الشيء صح

فالاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت

قوله فلا يكون كائنا على الاكثر لان اللاكون على الاكثر عن الشيء بعض اولوية من لم يكن [illegible] محمد اسمعيل و محمد اسمعيل

قوله هنا [illegible] اقول الكون اقليا محمد اسمعيل

في طبيعيات الشفاء ان الامر مشتبه فيه وان متاخري المشائين قد شرطوا ان ما يكون بالبخت
والاتفاق فانما يكون في الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذي يتسم لهم هذا المنهج فيه
ارسطاطاليس لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعي المتاخرين
الى ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون المساوية صورة الحال في الامور الارادية
فان هؤلاء المتاخرين يقولون ان الاكل واللااكل والمشي واللامشي وما اشبه ذلك هي
من الامور المساوية الصدور عن مباديها ثم اذا مشي ماش او اكل اكل بارادة لم يقل انه اتفق
ذلك واما نحن فلا نستهجن زيادة اشتراط على ما اشترطه معلمهم ونبين بطلان قولهم
نشتغل بسببه وهو ان الشيء الواحد قد يكون بقياس او اعتبار اكثريا بل واجبا وبقياس
واعتبار اخر متساويا بل الاقلي اذا اشترطت فيه شرائط واعتبرت احوال صار واجبا مثل
ان تشترط ان المادة في كون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة
الالهية الفائضة في الاجسام صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية لصورة مستحقة وهي
اذا صادفت ذلك لم يعطلها عنها فيجب ضرورة ان تخلق اصبع زائدة فيكون هذا الباب وان كان
اقليا نادرا بالقياس الى الطبيعة الكلية فليس قليا ونادرا الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب
ولعل الاستقصاء في البحث يبين لنا ان الشيء ما لم يجب ان يوجد من اسبابه لم يخرج عن طبيعة
الامكان لم يوجد عنها ولكن بيان هذا وامثاله موخر الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر
على هذا فغير بعيد ان تكون طبيعة واحدة بالقياس الى شيء اكثرية وبالقياس الى شيء اخر متساوية
فان البعد ما بين الاكثري والمتساوي اقرب من البعد ما بين الواجب والاقلي ثم الاكل والمشي
اذا نسبا الى الارادة وفرضت الارادة حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوي الى
الاكثري واذا خرجا من ذلك لم يصح البتة ان يقال انهما اتفقا او كانا بالبخت والاتفاق واما
اذا لم يضافا الى الارادة ونظر اليهما بنفسيهما في وقت يتساوى كون الاكل ولا كونه فيصح
ان يقال دخلت عليه فاتفق ان كان ياكل وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة وكل
قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشي ولقيته واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله مستعمل
مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن في نفسه غير مطلع لو لا متوقع او ليس دائما
ولا اكثريا فصالح ان يقال للسبب المؤدي اليه وليس مؤديا اليه لا دائما ولا اكثريا وانما اذا
لم يكن مؤديا البتة ولا موجبا له مثل تعود فلان عند كسوف القمر فلا يقال ان تعود فلان اتفق

ان كان

ان كان سببًا للكسوف بل يصلح ان يوقّتا تعق ان كان معه فيكون القعود لا سببًا للكسوف بل
سببًا بالعرض للكون مع الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من شانه ان يؤدي الى الشيء البتة
فليس سببًا اتفاقيًا له اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس دائمًا ولا في اكثر الامر حتى لو ظن
الفاعل بما يجري عليه حركات الكل وصح ان يريد ويختار يصح ان يجعله غاية كما لو ظن
الخارج الى السوق ان الغريم في الطريق لصح ان يجعله غاية وكان خروجه على حد التساوي
والاقلي لان الخروج من العارف بحصول الغريم في طريق وجهة مخصوصة يؤدي في اكثر الامر الى
مصادفته واما خروج غير العارف من حيث هو غير عارف فربما ادى وربما لم يؤد وانما
يكون اتفاقيًا بالقياس الى الخروج كشرط زايد ويكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط
زايد ويتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث يكون من اجل شيء انها اسباب فاعلية
لها بالعرض والغاية غاية بالعرض هي داخلة في جملة الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب من الامور
الطبيعية والارادية بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثري الايجاب هو فيما يكون من اجل
شيء ليس له سبب يوجبه بالذات وقد يعرض امور لا تقصد وليست بالاتفاق مثل تخطيط القدم
على الارض عند الخروج الى اخذ الغريم فان ذلك وان لم يقصد فضرورى في المقصود لكن لقائل
ان يقول انا ربما قلنا ان كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريًا كقول القائل ان فلانًا قصدته
لحاجة كذا فاتفق ان وجدته في البيت ولا يمنعه عن هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت
والجواب ان هذا القائل انما يقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان
اغلب ظنه ان زيدًا ينبغي ان يكون في البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان
ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق نجدّه ولكن انما يقول هذا اذا كان تساوى عنده
في ظنه في ذلك الوقت وفي تلك الحال انه كائن في البيت وغير كائن فيكون ظنه في
ذلك الوقت يحكم بالتساوي دون الاكثري والواجب وان كان بالقياس الى الوقت المطلق
اكثريًا وقد يظن في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب النابت على وزن
من لم يتقدمه الذهب لاوزان او الياقوتة المجاوز للمقدار المعهود انه موجود بالاتفاق لا انه اقلي
ليس كذلك فان كون الشيء في الاقل انما يجعل الشيء في الاتفاق لا اذا نسب الى الوجود المطلق
بل اذا نسب الى السبب الفاعل له فكان وجوده عنه اقليا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما
صدر عنه ذلك لقوته ولوجود المادة الوافرة واذا كان كل فيض مثل هذا الفعل عن ذاته دائما

ولیس الکون مع الکسوف هو الکسوف وانما یکون سببا اتفاقیا لما مع

او في اكثر الامر صدورًا طبيعيًا انتهى كلام الشفاء والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا في السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وح يكون تاديه الى المسبب دائمًا وقد يكون محتاجًا الى شرائط واحوال خارجة عن ذاته وح اما ان يكون حصول تلك الشرائط والاحوال معه فيكون تاديه ايضًا دائمًا واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون وح اما ان يكون الحصول اكثر من اللاحصول او مساويًا له او اقل منه او اكثر فيكون تاديه منه ايضًا كذلك فيقال للسبب المستقل بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرائط والسبب الاكثري الحصول معها انها اسباب ذاتية ومسبباتها غايات ذاتية وللسبب المساوي الحصول والاقلي الحصول اذا نسب مسببه الى مجموع ذلك السبب والاحوال الحاصلة مع التساوي والاقلية انه سبب ذاتي ايضًا ومسببه غاية ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقي ومسببه غاية اتفاقية فالحفر مثلا بالقياس الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه صادرًا عن العارف بكون الكنز في موضع ينتهي اليه الحفر ومع عدم مانع من الوصول اليه كان سببًا ذاتيًا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردًا عما ذكرنا كان سببًا اتفاقيًا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية كـكونه للماء او للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببًا عليه بالعرض لا بالذات فظهر ان العثور على الكنز هناك لم يكن بلا سبب اصلا بل له سبب بالعرض وانه ليس ان العثور على الكنز هناك ليس غاية لسبب اصلا بل هو غاية لسبب لسبب لا اتفاقي سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية وظهر ايضًا بطلان الراي من راى كون العالم بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض مسبوق لا محالة بما بالذات فتقطن واما قول من قال ان الاتفاق سبب الهي مستور فلا اراه بعيدًا غاية البعد وقد ذكرنا تاويله في كتابنا المسمى باللمعة الطيبة فقوله وكذا اثبتوا الاتفاقيات اي اثبتوا للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها المسئلة التاسعة في احوال العلل الاربع على ما قال والعلة مطلقًا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يبقى اي كل ما يقال له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او لا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة ههنا لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا ليس بشيء لان العلة العرضية مثلا كما يتوهم انها علة بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات الشفاء قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبائع البسائط والمركبة ان يكون صدور الفعل عن

للعثور

بالعرض

لا يتوهم انها تصدق عليها الشيء بالعرض صح

علة

عدة قوى اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع لكائن عن القوة
الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيوليات
البسائط والمركبة كالعقاقير للترياق والصورية البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور
المواليد والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وتمام العمل للبس الحرير وايضا
اما بالقوة او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعاله
فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين و
بالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة كصورة الانسان لبدن الجنين وبالفعل
كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين يتحرك و
بالفعل كلقائه بعد انتهاء الحركة كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي
ما يكون غير مساو لما بازائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج
قال الشيخ واما الجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول شخصي او العلة النوعية لمعلول نوعي
مساو له في مرتبة العموم والخصوص مثل بالمثالين المذكورين وعلى هذا القياس المادة الكلية
كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسية لخشب
هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغاية الكلية كالشفاء من يد
من الظالم مطلقا وكمطلق الجلوس على هذا السرير واما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض
اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا عالج والنار اذا سخنت وهو ان تكون العلة مبدأ
لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلية بالعرض ما خالف ذلك وهو
على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلا ويكون ذلك الفعل مزيلا للضد الممانع منه
مفوتي الضد الاخر فينسب اليه فعل ضد الاخر مثل السقمونيا اذا برد باسهال الصفراء او
يكون الفاعل مزيلا للمانع شيئا عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب مع المنع ضدا مثل مزيل
الدعامة عن هدف فانه يتوهم هادم الهدف ومنه ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبارات
لانه ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدا بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض
المقارنة لها كما يقال ان الطبيب يبني اي الموضوع الذي للطبيب هو بناء يبني لانه بناء لا
لانه طبيب وهذا الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان يبني ومن ذلك
ان يكون الفاعلية بالطبع والارادة متوجها الى غاية ما فيلحقها او يلحقها لكن بعرض

والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج

والجزئية كالشفاء من عن مرض فلان و كهذا الجلوس على هذا السرير و ايضاح

معا

معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما يعرض له ذلك لانه بذاته يهبط فاتفق ان وقف هناك
في ممره فاتى عليها بثقله فشجها وقد يتفق للشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل
اصلا الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر محمود او محذور فيعرف بذلك
فيستنجح فيرى ان كان يتبعه امر محمود ويتيامن به ويستنجح بعده ان كان يتبعه امر محذور
ويتطير منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير ولذلك الشر واما المادة بالذات فهي
التي لاجل نفسها يقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان
يوجد المادة مع الصورة المضادة للصورة وتزول لتخلو لها فتوخذ مع الصورة الزائلة بما هي
للصورة الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان والنطفة ليست
موضوعة بما هي نطفة لان النطفة تبطل عند كون الانسان او يؤخذ الموضوع مع صورة ليست
داخلة في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن ضدا للصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعا
مثل قولنا ان الطبيب يعالج فانه ليس انما يعالج من حيث هو طبيب لكن من حيث هو عليل
فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب واما الصورة التي بالذات فكشكل الكرسي للكرسي
والتي بالعرض فمثل البياض والسواد له وربما كان نافعا في التي بالذات مثل صلابة الخشب
لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة
فانه يقال للساكن في السفينة متنقل ومتحرك بالعرض واما الغاية بالذات فهي التي تنحو نحوها
الحركة الطبيعية والارادية لاجل نفسها لا غيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض على
اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل دق الدواء لاجل شرب الدواء وشرب الدواء
لاجل الصحة وهذا هو قولنا نافع او المظنون نافعا والاول هو الخير او المظنون خيرا ومن ذلك
ما يلزم للغاية او يعرض لها اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل فغايته الشبع والتغوط وذلك لازم للغاية لا
غاية بل الغاية هي كف الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فان الغاية الصحة وقد يعرض
لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة لا اليه
مع عارضها مثل الشجة من الحجر الهابط ومثل من يرمي طيرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية
الذاتية موجودة معها وربما لم توجد كذا في الشفاء والضابط على ما قال المحقق الشريف
ان العلة العرضية يقال باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا
اقترن بالعلة الحقيقية امرا ما حقيقيا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية وثانيهما

اقتران شيء ما بالمعلول ككك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعه تسمى علة عرضية
وايضا اما عامة او خاصة فالفاعل العام هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة
مثل الهواء المعفن لاشياء كثيرة والخاص هو الذي ينفعل عن الواحد منه وحده شيء بعينه
مثل الدواء الذي يتناوله زيد والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرها والخاصة
مثل جسم الانسان بمزاجه لصورته والصورة العامة لافادة الكلية وهي مثل الجنس للخاصة و
الخاصة لافادة الجزئية وهو مثل حد الشيء او فصله او خاصته والغاية العامة كالسهال تعرض
يشرب الترنجبين ويشرب البنفسج ايضا والخاصة مثل لقاء زيد صديقه فلانا كذا في الشفاء و
قوله وهي مثل الجنس للخاصة اي الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة كصورة الكرسي مطلقا
هي جنس لصورة هذا الكرسي وذلك الكرسي الى غير ذلك والفرق بين الصورة العامة و
الفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص فان الهواء المعفن
مطلقا جنس لهذا الهواء المعفن لهذا الشيء هو ان هذا الهواء الذي هو معفن لهذا الشيء يجوز ان يكون
هو بعينه ايضا معفنا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة هذا الكرسي لا يجوز ان
يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر جدا وايضا اما قريبة او بعيدة فالفاعل القريب
هو الذي لا واسطة بينه وبين المعه مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي بينهما
واسطة مثل تحريك النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء والمادة البعيدة
مثل الاخلاط والاركان له والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة كذي الزوايا الاربع
الغاية القريبة كالصحة للدواء وايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كبناء واحد
لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد وكذا في ساير العلل وهذا اعني انقسام العلة الى
المشتركة والخاصة لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة لكن لا فرق بين
الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة في
كلام المصنف بما هو كالجنس الصناعي مثل الصانع الذي هو كالجنس للبناء والنجار وغيرهما
والخاصة المقابلة كالنوع مثل البناء كما فعله الشارح وانت خبير بان تخصيص العموم بالجنس
يخرج عموم النوع عن الاعتبار لكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار الاشتراك لان المشترك
ايضا عام في التاثير فالعامة تشمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة عليحدة
فما اعتبره الشيخ هو الصواب فليتدبر المسئلة الثامنة في احوال علل وقع فيها اشتباه

وذلك الهواء المعفن لذلك الشيء ١٢ م

للبدن ١٢

والبعيدة كالسهل للدواء ١٢

فمنها ان العدم للحادث عدّه من جملة مباديه فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ الرئيس
في طبيعيات الشفاء واما الجسم من جهة ما هو متغير او مستكمل او حادث كاين فان له زيادة
مبدء وكونه متغيرا غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه حادثا وكاينا هو غير المفهوم من
كليهما فان المفهوم من كونه متغيرا انه كان بصفة حاصلة فبطلت وحصلت له صفة اخرى
فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت فتبين انه لا بد له من حيث هو
متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم لها كان مع
الصورة الزايلة كالثوب الذي اسودّ والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما اذا كان
البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير ان زال شيء
منه مثل الساكن يتحرك فانه حين ما كان لم يكن الا عادما للحركة التي هي موجودة له بالامكان
والقوة فلما تحرك لم يزل منه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل لا بد
ان يكون له ذات وجدت ناقصة وامر حصل فيه وعدم تقدمه فان العدم شرط في ان يكون
الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا بل كان
يكون الكمال والصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون
قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى
ان يحصل تغيرا او استكمال لرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير
او مستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو
مبدء ان كان كل ما لا بد من وجوده اي وجود كان ليوجد شيء آخر من غير انعكاس مبدء
وان كان ذلك لا يكفي في كون شيء مبدءا ولا يكون المبدء كل ما لا بد من وجوده
لامر اي وجود كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدء من غير تقدم ولا
تاخر فليس العدم مبدءا ولا فائدة لنا في ان نناقش التسمية فلنستعمل بدل المبدء المحتاج اليه
من غير انعكاس فنجد القابل للتغير والاستكمال ونجد العدم ونجد الصورة كلها محتاجا
اليه في ان يكون الجسم متغيرا او مستكملا وهذا يتضح لنا بادنى تامل فالمفهوم من كون الجسم
كاينا وحادثا بنظرنا الى الثبات امر حادث والى عدم سابق واما ان هذا الحدوث
وهذا الكاين هل يحتاج الى ان يتقدم كونه وحدوثه وجود جوهر كان يقارنه العدم الصورة
الكاينة ثم زال ويبطل عنه العدم فهو امر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك بل يجب ان

ان نضعه للطبيعي وضعا نفسه وبالاستقراء مبرهن عليه في الفلسفة الاولى شهي
كلام الشفاء وظهر منه ان يكون عدم الحادث مبدءا او محتاجا اليه لوجوده انما هو
بالذات وعلى الحقيقة لا لمجرد مقارنته لما هو مبدأ له اعني مادته على رأي الحكماء او فاعله
على رأي المصنف والمتكلمين من نفي حاجة الحادث الى سبق مادة على ما مر ليكون من المبادي
العرضية على ما قال والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية اي لكونه مقارنا لما هو
فاعل له او مادة له كما عرفت وان كانا متقدمين على المعلول بالزمان لكون تقدم العدم زمانيا
لا محالة وفيه ايضا ان كون المقارنة لما يتقدم بالزمان على المعلول مصححة لاطلاق العلية و
والمبدأ بالعرض على المقارن غير ظاهر بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على المتأمل والاولى على
تقدير كونه مبدأ بالعرض ان يعلل بكونه علة لما هو مقارن للمعلول اعني وصف
الحادث من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود كما في كلام الشيخ ومنها ان
الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فليظن انه غير الفاعل في طرف الوجود لان الفاعل
المستجمع لجميع شرائط التأثير ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما
كان معدوما واليه اشار بقوله والفاعل في الطرفين واحد ومنها ان الموضوع كا
المادة فان كلا منهما علة مادية قد يشتبه فيتوهم تخصيصها بالمادة فالحاصل كما قيل
ان الموضوع من جملة العلل لكنه مشتبه بالعلة المادية وكذا لم يعده علة على حدة من اقسام
العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية
حقيقة كما ظهر لك من تضاعيف ما سبق ومنها ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد
طرفيه الوجود والعدم لا في جهة ماهيته وقد سبق تحقيقه وانما ذكر هنا لوقوع الاشتباه
فيه ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود لكن الوجود زائد على الماهية فاسباب
الماهية هي المادة والصورة وهما داخلان فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية
وهما خارجان عنها وهما المراد من المؤثر واما حاجة المعلول في الوجود اليهما الا في المادة
والصورة بل حاجته اليهما انما هي في تقدم ماهيته والحاجة الى المؤثر انما يكون
بعد ذلك فينبغي ان لا يقع الاشتباه من كونهما معدودين في العلل فيظن ان
حاجة المعلول اليهما ايضا في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق وكأنه
لما قال ان افتقار الاثر انما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته اعترض بان المعلول يفتقر الى

الى بعض علله فى تقوم مهيته لا فى وجودها وعدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو فى احدهما فقط فاجاب بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر المعبر عنه بلفظ الاثر انما هو فى احد طرفيه والمؤثر انما هو سبب الوجود لا اسباب المهية واسباب المهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر فى تقدم المهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذى هو سبب الوجود فلتتدبر ومنها ان كثيرا من الاوهام يذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق ذلك فى مسئلة نفى الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من تساوى نسبة مهية الممكن الى طرفى الوجود والعدم فيفتقر فى كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجح بلا مرجح وهذا المرجح هو السبب ومنها انه قد سبق ايضا فى مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب الى ان العدم الاولى بالاعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليهما فلا يحتاج عدمه الى سبب بل يكفى تلك الاولوية فى وقوعها فاشار الى دفعه بقوله وكذا فى الحركة اى لا بد لعدم الحركة ايضا لما عرفت من نفى الاولوية مطلقا المسئلة التاسعة فى بعض احوال العلة المعدة وهى ما تقرب المعلول الى علته وقبل الاعداد هو الهيئة فالمعد هو الذى يهيئ المادة وتعدها لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض يقبله او تعلق مجرد يدبرها فى الاعداد والتقريب للمادة بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا بالمادة وتقريب المعد اليه كما فى الحركة الى منتصف المسافة فانها قربت الحركة الواقعة بعد المنتصف الى الفاعل ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف وهما متماثلان او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة وهى مخالفة او ضد كالحركة الى الفوق المؤدية الى الحركة الى السفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى صورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة

ذاتية

المراد من …

سال ١٣٢٨ [illegible]
بازدید شد

ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية
عرضية لحصول البرودة وعلة معدة له ايضا ذاتية قد فرغ من تسويد هذه النسخة
الشريفة وهو اشرف الطبقة الطريفة منها حواشي استاد الاعظم وبحر المعظم افضل
المتأخرين مولانا آخوند ملا محمد اسمعيل الاصفهاني اعلى الله مقامه
من البداية الى النهاية ومنها حواشي مقدار ما تيسر الوجدان من
مبادئ من الله سبحانه عطاء وتوفيقا في العشر الاول من الشهر السادس من السنة
السابع العشر من المأة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة المقدسة
المكرمة النبوية صلى الله عليه وآله في عهد اعظم السلاطين وافخم
الخواقين واعدل ملوك الاولين والآخرين ناصر الملة
والدين حامي بلاد الاسلام ماحي آثار الكفر والطغيان وناشر
لواء الخلافة ومالك سرير الولاية السلطان ابن
السلطان ابن السلطان ابن السلطان ناصر
الدين شاه غازي دام الله ظلاله وافاضه
على العالمين في دار الخلافة
طهران صانها الله عن
الحدثان بسعي
محرر العبد
الاثيم الجاني
محمد علي
تهراني

آغاز و کتابت ... و اختتام این کتاب مستطاب کردید ... و نهایت این کتاب

مقابله شد

مسند ... و ملتمس ... علو ... در ... عواهر ... عامل این نسخه بفاتحه
یاد نمایند الحمد لله الاول والآخر والظاهر والباطن وصلى الله على محمد وآله الطاهرين الى يوم ...

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازدید شد